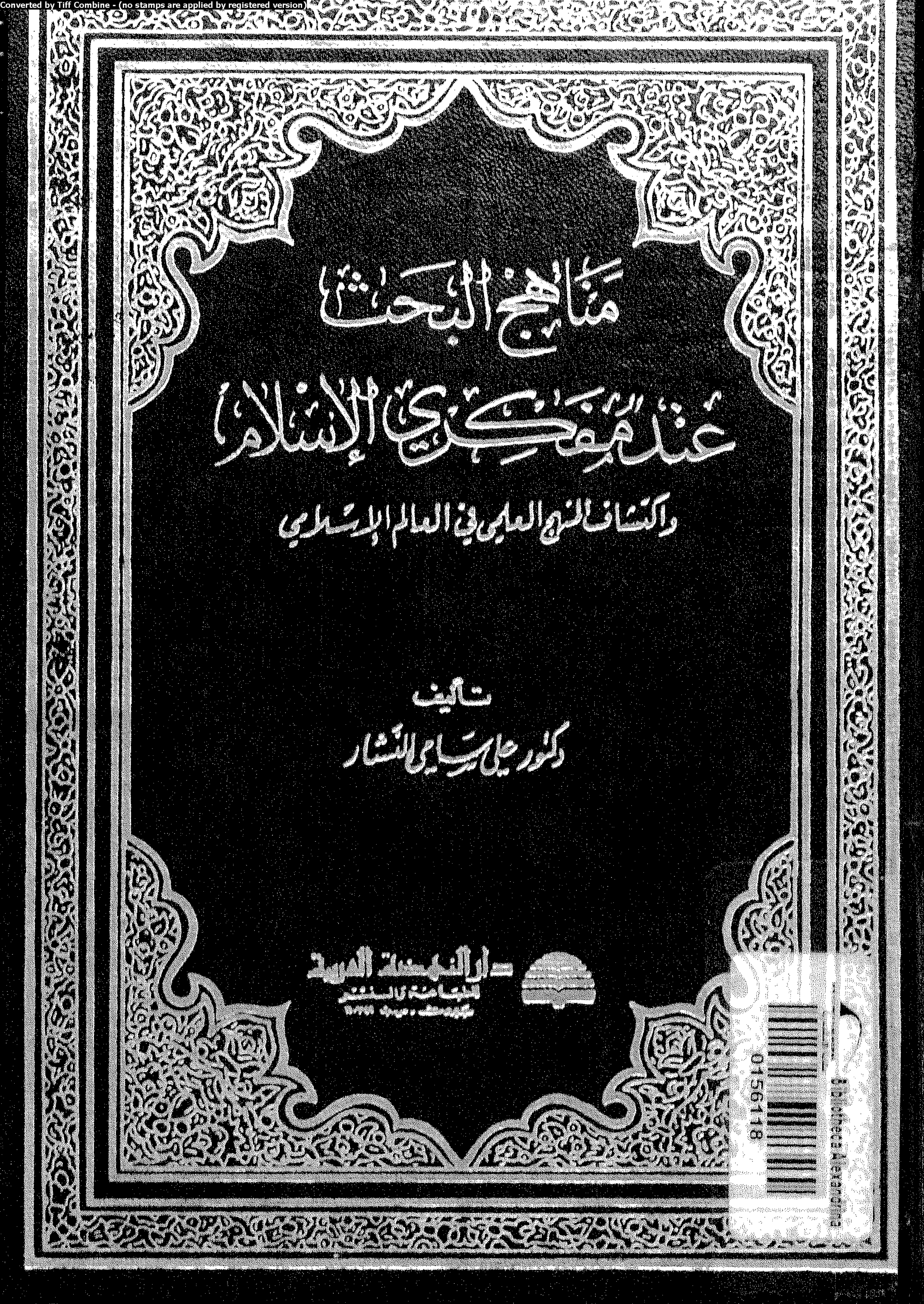
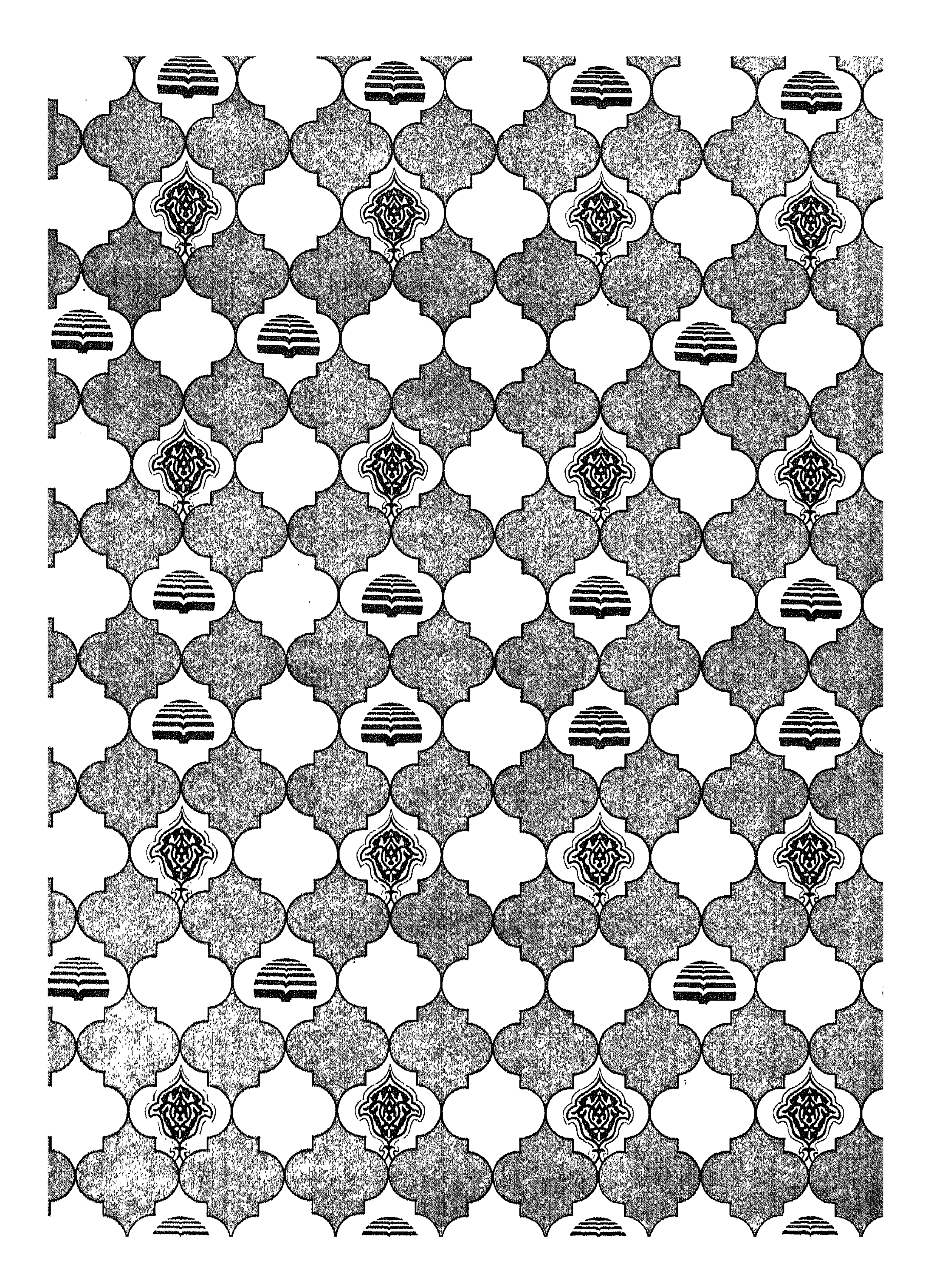
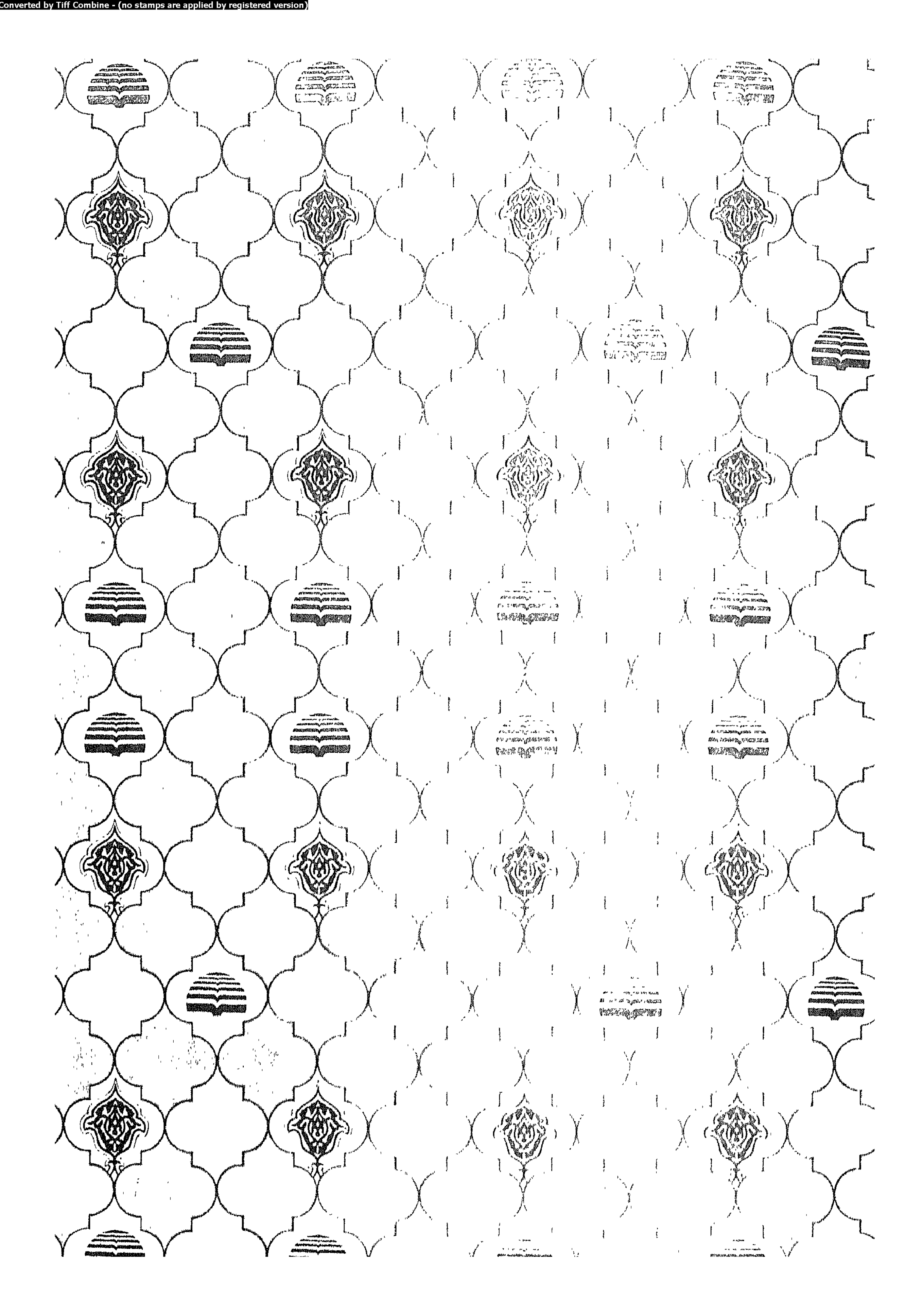

مناهج البحث
عند مفكري الإسلام
واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي
تأليف
دكتور علي سامي النشار
دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
0156118
Bibliotheca Alexandrina







مناهج البحث عند مفكري الإسلام

واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي



مناهج البحث عند مفكري الإسلام

واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي

تأليف

دكتور علي سامي النشار

Ph, D. Cantab.

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

دار النهضة العربية

للطباعة والنشر

بيروت ـ ص.ب ١١٠٧٤٩

١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت - لبنان - ص.ب: ١١-٧٤٩

تصدير الطبعة الثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ، وبعد . .

فهذه هي الطبعة الثالثة من هذا الكتاب الممتاز تظهر بعد أن انتقل صاحبه إلى جوار ربه . ولست في حاجة الى الاشارة الى أهمية الكتاب ولا إلى قيمته العلمية ، فذلك أمر مشهور مؤكد لدى أهل الاختصاص . على أني أود أن ألفت إلى غاية مهمة من غايات هذا الكتاب ، ومن غايات أستاذنا النشار في الوقت نفسه ، فقد كان رحمه الله طاقة فكرية متوهجة لا تكاد تهدأ ، وقد ظل يسعى جاهداً ونحن نتلمذ له أوائل الخمسينيات أن يغرس فينا الوعي « بالمنهج » ؛ فقد كانت هذه القضية شغله الشاغل ، بل لعلها كانت هدفه الوحيد ؛ ذلك أن الناس كانت تتوزعهم تيارات متعارضة تعارضاً عنيفاً في ذلك الوقت ؛ وكان الصوت العالي حينذاك لهذا التيار الذي لم يكن يرى للمسلمين منهجاً متميزاً في ذاته ، وأن المنهج الذي ينتمون إليه هو المنهج اليوناني وبخاصة منهج أرسطو ، ومن ثم كانوا يرون في ابن رشد والفارابي وابن سينا الصورة الحقيقية للفكر الإسلامي ، ولا شك أن هذا التيار كان يلقى دعماً من دوائر الفكر الغربية لما يؤكده من أصالة الفكر اليوناني الغربي واعتماد المسلمين عليه . يضاف إلى ذلك تيار آخر غير بعيد من هذا ، يوائم بين الفكر الإسلامي وجذور البيئات المختلفة التي انتقل إليها من هندية وفارسية وفرعونية

وغيرها ، ولقد رأينا تطبيقات كثيرة لأصحاب هذا الاتجاه في تفسير النشاط الفعلي عند المسلمين .

وكان أستاذنا النشار قد تلمذ للشيخ مصطفى عبد الرازق الذي كان يبشر بالاتجاه المخالف ، وهو الذي يرى أن « المنهج » الإسلامي الحق ينبغي تلمسه في علمين أصيلين هما : علم أصول الفقه ، وعلم الكلام . وقد أخذ أستاذنا النشار عنه هذا الاتجاه ، لكنه هو الذي طوره وجعله نظرية متماسكة بما توافر لديه من أدوات لم تكن متاحة لاستاذه الشيخ ؛ ذلك أن النشار قد اتصل بالفكر اليوناني اتصالا وثيقاً ، واتصل بمناهج الفلسفة الغربية في لغاتها ، ومن ثم استطاع أن يفهم هذه الاشياء من داخلها .

وقد كان هذا الكتاب أول ما كتب النشار ، وظل واحداً من أهم أعماله الكثيرة التي قدمها ، كما أن أهميته ترجع إلى أنه استطاع أن يوجه تفكير عدد من الباحثين في جيلنا ، ومنهم صاحب هذه السطور ، الى دراسة الفكر الإسلامي في إطار المنهج العام لأصحاب الأصول ولعلماء الكلام ، وقد ظهر عدد لا بأس به من الدراسات في اللغة والأدب والبلاغة والفلسفة يحمل هذا الطابع .

وحين نفدت طبعات هذا الكتاب ، رأينا ألا تحرم الأجيال التاليه من هذا الفكر العظيم ، وقد حملت دار النهضة العربية مشكورة هذه الامانة .

رحم الله أستاذنا الجليل ، وجزاه عنا خير الجزاء .

الاسكندرية في ٨ من رمضان ١٤٠٤هـ
٨ من حزيران (يونية) ١٩٨٤م

الدكتور عبده الراجحي
أستاذ العلوم اللغوية
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

تصدير الطبعة الثانية

كانت غايتي من كتابة هذا الكتاب أن أقدم نموذج الفكر الإسلامي الأعلى ، النموذج الوحيد المعبر عن روح الحضارة الإسلامية ، والمنبعث في تدفق سيال من روح القرآن وسنة محمد صلى الله عليه وسلم .

حاولت أوروبا ـ أو العالم الغربي ـ خلال علمائها ومفكريها أن تفرض علينا « ثقافة » أوروبا « وحضارتها » مدعية أن أسلافنا ـ من قبل ـ فعلوا هذا حين أخذوا بفلسفة اليونان وحضارة اليونان . وقالوا إن الحضارة الإسلامية لم تكن سوى صورة مشوهة لحضارة اليونان أو لم تكن غير جسر عبرت عليه هذه الحضارة إلى أوروبا . كانت حضارة الإسلام إذن وفكر الإسلام إذن ـ في رأي هؤلاء ـ ذيلاً لحضارة اليونان ، وترديداً لها . وقد تابع أوروبا في العقود الأربعة الأولى من هذا القرن ـ هذا الجيل المأفون ، ممن دعوا بالمجددين وقادة الفكر . ورجال الرأي . . .

وكان سلاح هؤلاء جميعاً العلمي في سيطرة الفتنة اليونانية ، البحث في المنهج واندفع هؤلاء المستشرقون والمبشرون وأذنابهم يعلنون أن المسلمين احتضنوا منهج الحضارة اليونانية ، المنطق الارسطاليسي ، وأنه لم يكن لهم ثمة منهج غيره . وقد كان المنطق الارسطاليسي ، وسم الحضارة اليونانية ، والفكر اليوناني ، والمعبر النهائي عن جوهرها .

وأنا أعلم أن « روزبه » القديم ـ عبد الله بن المقفع ـ وكان أكبر ضاغن على الإسلام في القديم ، قدم أول ما قدم للقضاء على نظام الإسلام الاجتماعي ـ كتاب مزدك ، ثم كتب باب برزويه ليثبت تناقض الأديان ـ وبخاصة الإسلام ـ وعدم يقينيتها وما يظهر له فيها من تناقض بينما يؤكد يقينية الفلسفة ووصولها الى الحق المطلق . ثم قدم أو دفع ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع ليقدم أول ترجمة لعلم ظن أنه الصورة الكبرى لليقين قانون بديهي في نظره ، في أفق فوق الخطأ . فاذا أعلن المسلمون أن كتابهم المقدس لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، أشار لهم إلى باب برزويه ، الذي يقرر خطأ الكتاب وتناقضه ، وأن طريق الفلسفة هو صورة طريق اليقين ، ثم يدعم كل هذا بصور من المنطق الارسطاطاليسي ، البناء المتكامل اليقيني في نظره . .

لقد غرس روزبه الغرس ، وأتى ثمره ، فنشأت مجامع الغنوصية الخطيرة في إثر روزبه ، كما تناول المنطق ، متفلسفة ظهروا في الإسلام ، ومجدوه ، ورفعوه فوق كل يقين . وحاولوا مزجه بكل علم إسلامي .

ولم تكن الجماعة الإسلامية غافلة عن كل هذا . فسرعان ما تناولت هذا المنطق الارسطاطاليسي بالدراسة والتمحيص فمزقته كل ممزق وأنشأت منهجها .

بل كان المنهج ـ قد تكون منذ البدء ـ مستنداً على القرآن والسنة ، معبراً عن روح الإسلام الحقيقي إن البعث الحقيقي للروح الإسلامية وللأمة الإسلامية هو العودة الكاملة لهذا المنهج ، هو الأخذ بنصوص القرآن والسنة والعودة الى قانونهما .

ان خلفاء روزبه كثيرون في عصرنا ، وقد تعددت أشكالهم ، وتنوعت صورهم ، ولكن هم جميعاً نسخ مشوهة منتنة لابن المقفع الكريه . ولقد فشل ابن المقفع من قبل ، وهم أيضاً فاشلون .

إن الدراسة العلمية النزيهة ، وهي التي أقدمها للباحثين كافة في هذا الكتاب تثبت بصورة قاطعة أن المسلمين لم يقبلوا ـ أبداً ـ هذا المنطق الارسطاليسي القياس بل هاجموه ونقدوه أشد الهجوم وأعنف النقد . ثم وضعوا منطقاً جديداً أو منهجاً جديداً ـ هو المنطق أو المنهج الإستقرائي . وكل منهج من هذه المناهج يعبر عن روح حضارة خاصة ، ذات ملامح تختلف أشد الاختلاف عن الأخرى .

وقد كتبت الصورة الأولى من هذا الكتاب في سنين الشباب الباكر ، (١٩٤٠ ـ ١٩٤٢) ثم نشرته عام ١٩٤٧ ـ وها أنذا أقدمه في طبعة ثانية ، لم تتغير فيه الفكرة الأساسية ، ولكن أضيفت إلى مادته زيادات كثيرة ، ولكن ما زال الكتاب محتفظاً بطابعه الاساسي الأول .

دكتور علي سامي النشار
أستاذ كرسي الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

الثلاثاء
٨ صفر عام ١٣٨٥هـ
٨ يونيه عام ١٩٦٥م .

تصدير الطبعة الأولى

كانت الفكرة السائدة لدى الباحثين ـ شرقيين وأوروبيين ـ أن المنطق الارسططاليسي قوبل في العالم الإسلامي ـ حين ترجم وتوالت تراجمه ـ أحسن مقابلة . فسرعان ما اعتبرته المدارس الإسلامية ـ على اختلاف نزعاتها وتباين أغراضها ـ قانون العقل الذي لا يرد ، والمنهج العلمي الثابت . تعاريفه وحدوده ثابتة . وأحكامه وقضاياه مسلمة . وأقيسته منتجة لليقين وموصلة إلى العلم من حيث هو . ومن ثمة نشأت تلك الفكرة القائلة : إن المنطق الأرسططاليسي أميز مثال « للفتنة اليونانية » التي افتتن بها المسلمون ، والتي سيطرت على عقولهم حتى العصور القريبة . وبهذا حل الباحثون مشكلة المنهج في العالم الإسلامي . إن هذا المنهج كان أرسططاليسياً ، إن في كلياته وإن في تفصيلاته .

وقفت أمام هذه الفكرة ـ بعد دراسة عميقة للمنطق الارسططاليسي ـ موقف الشك والارتياب إن هذا المنطق هو منهج البحث في علوم اليونان الفكرية والفلسفية منها على الخصوص . يتصل بها أوثق اتصال وتختلط أبحاثه وتتشابك بأبحاثها . ثم إن هذا المنطق هو أدق تعبير عن الروح اليونانية في نظرتها إلى الكون وفي محاولتها إقامة مذاهبها في الوجود . وقد لفظ الإسلام علوم اليونان الفكرية لفظاً قاسياً . وحاربها أشد محاربة ـ كانت الروح

الإسلامية تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة وجنس مخالف وتصور حضاري جديد . وتنأى أشد النأي عن النظر في العوالم اليونانية الفكرية من ميتافيزيقا وفيزيقا وغيرهما ـ فكان من المحتم أن يكون لها منهج في البحث مختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان تستمد مقوماته من حضارتها العلمية ، بحيث يكون طابع تلك الحضارة الاساسي وجوهرها الوحيد .

بدأت البحث في التراث المنهجي للعالم الإسلامي . وحاولت الكشف عن نتاج العبقرية الإسلامية في التوصل إلى المنهج لا في كتب من يدعون « فلاسفة الإسلام » وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام . بل في كتب ممثلي الإسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين ـ وقد توصلت خلال شذرات متفرقة أشد التفرق أحياناً ـ وخلال كتابات يعوزها التحليل والتركيب في الكتب العربية القديمة أحياناً أخرى إلى إقامة المنهج الإسلامي كمنهج علمي ثابت . ولقد أيقنت أنني أمام أعظم كشف عرفه العالم الأوروبي فيما بعد اكتشاف المنهج التجريبي في العالم الإسلامي في أكمل صوره . هذا علاوة على أبحاث أخرى هامة ، سبق المسلمون الأوروبيين المحدثين فيها أيضاً سبقاً تاماً .

وإن هذا البحث الذي أعرضه للقارىء هو تاريخ تلك الحركة الفكرية التي سادت العالم الإسلامي ، والتي أدت الى الكشف عن هذا المنهج .

وقد كان هذا البحث موضوع رسالتي للحصول على الماجستير في مايو ١٩٤٢ وإني أقدمه للقارىء ـ كما هو بدون ما تغيير ولا تبديل .

وإني لأبعث ـ بمناسبة طبع بحثي هذا ـ إلى تلك الروح الممتازة الوديعة . . . روح أستاذي الجليل مصطفى عبد الرازق ـ آيات حبي وولائي . وأذكر مقدار تشجيعه لي في كتابة هذا البحث ـ أما وقد فصل الموت بيني وبينه ـ وكنت أقرب تلامذته اليه وأخلصهم ـ فإني سأذكر على الدوام تلك

السنوات الطوال التي لم نفترق فيها إلا لماماً . والتي أمدني فيها بـالكثير من علمه ودقته وخلقـه . . والتي أرتني كيف يكون « السيـد العظيم » في حيـاتنا الأرضية .

علي سامي النشار

الاسكندرية في

٧ صفر سنة ١٣٦٧هـ

٢٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧ م .

فهرس الموضوعات

تصدير الطبعة الثانية ٥

تصدير الطبعة الأولى ٩

مقدمة عامة: انتقال المنطق الأرسططاليسي إلى العالم الإسلامي ١٩

الباب الأول

المنطق الأرسططاليسي بين أيدي الشراح والملخصين الإسلاميين

الفصل الأول: مسائل المنطق العامة ٣٥

الفصل الثاني: مبحث التصورات ٤٤

١ ـ مباحث الألفاظ ٤٥

٢ ـ مبحث المعاني ٥٣

٣ ـ مبحث المقولات ٥٨

الفصل الثالث: مبحث التصديقات ٦٦

١ ـ مبحث القضايا ٦٦

٢ ـ مباحث الاستدلال ٦٧

القياس ٦٨

الإستقراء ٧١

التمثيل ٧١

القسمة الأفلاطونية ٧٢

الباب الثاني

موقف الأصوليين من المنطق الأرسططاليسي حتى القرن الخامس

الفصل الأول : موقف علماء أصول الفقه من المنطق الارسطاليسي حتى القرن الخامس ٧٩

الفصل الثاني : موقف علماء أصول الدين ـ المتكلمين ـ من المنطق الأرسطاليسي حتى القرن الخامس ٩٢

الفصل الثالث : منطق الأصوليين مبحث الحد الأصولي ١٠٠

الفصل الرابع : مباحث الاستدلال الإسلامية ـ القياس الأصولي ـ ... ١١١

١ ـ مذاهب المسلمين في العلة ١١٥

٢ ـ شروط العلة ١١٦

٣ ـ مسالك العلة ١١٩

أ ـ السبر والتقسيم ١٢٠

ب ـ الطرد ١٢٣

جـ ـ الدوران ١٢٥

د ـ تنقيح المناط ١٢٩

الفصل الخامس : الطرق الإسلامية الأخرى ١٣٢

الطريق الأول : قياس الغائب على الشاهد ١٣٢

الطريق الثاني : إنتاج المقدمات النتائج ١٣٦

الطريق الثالث الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه ١٣٧

الطريق الرابع : السبر والتقسيم ١٣٧

الطريق الخامس : الإلزامات ١٣٨

الطريق السادس : بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ١٣٩

الفصل السادس : نقد المتكلمين لقانوني الفكر الأرسطاليسي : ... ١٤١

١ ـ موقف المتكلمين من قانون عدم الجمع بين النقيضين ١٤٣

٢ ـ موقف المتكلمين من قانون عدم ارتفاع النقيضين ١٤٥

أ ـ مبحث الحال ١٤٥

ب ـ مبحث صفات الله ١٤٧
٣ ـ موقف بعض مفكري الإسلام من فقد المتكلمين
لقوانين الفكر.......................... ١٥١
٤ ـ مصادر هذا النقد ١٥٢
٥ ـ نقد المعاصرين لقانون الثالث المرفوع ١٥٣
الفصل السابع : نقد قانون العلية الأرسطاليسية : ١٥٥
أولاً : موقف المسلمين من هذا القانون ١٥٥
١ ـ موقف القرآن ١٥٦
٢ ـ موقف المعتزلة ١٥٦
٣ ـ موقف الاشاعرة ١٥٦
ثانياً : موقف الأوروبيين المحدثين : ١٦٣
مالبرانش ١٦٣
بركلي ١٦٤
هيوم ١٦٤
الفصل الثامن : مزج المنطق الارسطاليسي بعلوم المسلمين بواسطة
الغزالي وموقف الغزالي من المنطق الأرسطاليسي . . ١٦٦

الباب الثالث
موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسي بعد القرن الخامس الهجري

الفصل الأول : موقف الفقهاء من المنطق الارسطاليسي
حتى عصر ابن تيمية.......................... ١٧٩
الفصل الثاني : نقد المنطق الارسطاليسي عند ابن تيمية
ـ نقد مبحث الحد ـ.......................... ١٨٧
أولاً : الجانب الهدمي ـ نقد مبحث الحد الأرسطاليسي ١٨٧
٢ ـ مصادر الجانب الهدمي لنقد نظرية الحد ٢٠١

ثانياً : ١ ـ الجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية للحد الارسططاليسي
مبحث الحد عند ابن تيمية ٢٠٢
٢ ـ الدور المنهجي للحد ٢٠٤
٣ ـ مصادر بحث الحد التيمي ٢٠٥

الفصل الثالث : نقد مبحث القضايا الارسطاليسي عند ابن تيمية . . . ٢٠٧
طريق العلم عند ابن تيمية ٢٢٦

الفصل الرابع : نقد نظرية الاستدلالات الارسطاليسية عند ابن تيمية ٢٢٨
أولاً : الجانب الهدمي : نقد مبحث القياس ولواحقه
عند أرسطو ٢٢٩
١ ـ إنكار الحاجة إلى الحد الأوسط ٢٢٩
٢ ـ نقد اشتراط قضية كلية موجبة في القياس الشمولي ٢٣١
٣ ـ نقد الاقتصار على مقدمتين في القياس ٢٣٣
٤ ـ نقد صور الاستدلالات الارسطاليسية ٢٤٠
ثانياً : الجانب الإنشائي نقد ابن تيمية لمباحث الاستدلالات
أي صور الاستدلالات التيمي ٢٧٢
١ ـ الطريق الأول : الآيات ٢٧٦
٢ ـ الطريق الثاني قياس الأولى ٢٧٩

الفصل الخامس : موقف الفقهاء عند ابن تيمية من
المنطق الارسطاليسي ٢٨٣

١ ـ القسم الأول :
ابن قيم الجوزية ٢٨٣
الصنعاني ٢٨٥
السيوطي ٢٨٨
٢ ـ القسم الثاني :
عبد الوهاب السبكي ٢٩٠

الباب الرابع
موقف الإشراقيين من طرق البحث النظرية

الفصل الأول : المنهج المنطقي والمنهج الذوقي ٢٩٧

الفصل الثاني : المنطق الإشراقي عند السهروردي ٣٠٣

مبحث التعريف الإشراقي ٣٠٤

مبحث القضايا الإشراقية ٣٠٨

مبحث القياس الإشراقي ٣١٩

الباب الخامس
مناهج البحث لدى علماء العلوم الكيميائية والطبيعية والرياضية في العالم الإسلامي

الفصل الأول : انتقال العلم إلى العالم الإسلامي ٣٢٩

الفصل الثاني : نماذج بين المنهج التجريبي لدى بعض علماء المسلمين ٣٣٥

أولاً : جابر بن حيان ومنهجه التجريبي ٣٣٥

أ ـ دلالة المجانسة ـ الأنموذج ٣٣٧

ب ـ دلالة مجرى العادة ٣٣٩

ج ـ الإستدلال بالآثار ٣٤٤

ثانياً : الحسن بن الهيثم ومنهجه التجريبي ٣٤٦

ثالثاً : أقسام علم المناهج العامة ٣٤٨

المنهج الإستنباطي ٣٤٨

المنهج الإستقرائي ٣٤٨

المنهج الإستردادي ٣٤٩

المنهج الجدلي ٣٤٩

النتائج العامة للبحث ٣٥١

المراجع ٣٥٩
المصادر العربية ٣٦١
المصادر الأجنبية ٣٧٢
فهرست الأعلام ٣٧٥

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة عامة

إنتقال المنطق الأرسططاليسي إلى العالم الإسلامي

من المقرر أن تحديد بدء علم المسلمين بدائرة المعارف الفلسفية والعلمية اليونانية من الصعوبة بمكان ، بحيث يكتفي الباحثون في تاريخ الفكر الإسلامي بالإشارة إلى عصر العباسيين كنقطة البدء في معرفة المسلمين لفلسفة اليونان ونقل تلك الفلسفة إلى العالم الإسلامي . ومع اختلافهم في تحديد عهد الخليفة العباسي الذي بدأت فيه هذه الترجمة بمعناها الصحيح فانهم يكادون يجمعون على أن أول ما عرف المسلمون من تراث اليونان الفلسفي هو المنطق . ومع تسليمنا بهذه الفكرة الأخيرة فإننا لا نستطيع أن نهمل حركة نقل علوم اليونان الفلسفية ، والمنطق منها بالذات ، فيما قبل العهد العباسي أي في عصر بني أمية (٤٠ ـ ١٣٢هـ ـ ٦٦١ ـ ٧٥٠م) وفي صدره على الخصوص . فما كادت تستقر الفتوح في البلاد التي كانت تسودها الروح الهيلينيستية ـ ولم تكن هذه الروح تسود مصر والشام فحسب بل العراق وفارس أيضاً ـ حتى بدأ التزاوج بين الأمم المغلوبة وبين الغزاة . وساعد عليه عوامل عدة تتصل بطبيعة الإسلام نفسه .

وأهم هذه العوامل هي : إعلان الإسلام : التسوية التامة بين معتنقيه سواء أكانوا عرباً أم عجماً . وهذا ما دعا الكثيرين من الأمم المغلوبة ـ وكانوا ذوي حضارة سابقة وعادات مختلفة وعلى علم بعلوم اليونان ـ إلى اعتناق

الإسلام ولم يكن الإسلام ديناً مغلقاً ، بل سرعان ما انفتح العالم الإسلامي لكل داخل فيه . وسنرى بعد أحد خلفاء الأمويين ، وفي الأمويين روح جاهلية عمياء ، يضيق صدره حين يسمع أن العدد الأكبر من المحدثين والفقهاء المعاصرين له من الموالي أي من أصول فارسية .

وقد كانت الحرية الفكرية ميزة الحكم الإسلامي في البلاد المفتوحة . وقد دعت هذه الحرية الكثيرين من أبناء الأمم المغلوبة إلى عرض آرائهم ومعتقداتهم بل إلى مناقشة المسلمين في عقائدهم . وقد اختلفت صيغ الردود بين المسلمين الأوائل من عرب أقحاح ، والمسلمين التالين للصدر الأول وكانوا مهجنين ، وذوي عقلية مركبة .

ومن ثم أقبل عدد من هؤلاء المسلمين الآخرين على هذا العلم اليوناني وحاولوا تعرفه (ولو أنهم لم يأخذوا بشيء منه ـ كما سنرى ذلك فيما بعد) . وليس من المستغرب أن يذكر بعض مؤرخي الفكر الكلامي الأول أن المتكلمين الأول أمثال أصحاب واصل بن عطاء (١٣٣هـ ـ ٧٢٨م) طالعوا كتب الفلاسفة[1] .

وعلى أية حال لقد وصل خلال هذا التزاوج إلى العالم الإسلامي وفي عصر بني أمية فلسفة اليونان . وهناك من الدلائل ما يثبت هذا .

(أ) ما يذكره ابن كثير من « أن علوم الأوائل دخلت إلى بلاد المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر ، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها »[2] . والمقصود بعلوم الأوائل هنا : العلوم الفلسفية اليونانية .

(ب) ويزيد هذا النص توضيحاً فقرة من كتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي نقلها عن المطارحات للسهروردي خاصة بمصادر مذاهب

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠) جـ ١ ص ٥٨ .

(٢) السيوطي : صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ص ١٢ .

المتكلمين الأول تقرر أنه « بأيديهم (أي بـأيدي المتكلمين الأول) ممـا نقله جمـاعة في عهـد بني أمية من كتبهم من كتب (قـوم) أساميهم تشبـه أسامي الفلاسفة : فظن القوم أن كل إسم يوناني فهو فيلسوف ، ووجدوا فيها كلمات استحسنوها : وذهبوا إليها وفرّعوها رغبة في الفلسفـة ، وانتشرت في الأرض وهم بها فرحون »[1] .

(جـ) وممـا يثبت صلة علم المسلمين بفلسفة اليـونان في القـرن الأول إحتكام المسلمين العلمي واتصالهم بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في أديرتهم وكنائسهم ونقاشهم لعقائد المسيحيين . وقد كفل المسلمون لـلأديرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية ، فكانت كمجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان وفي مقدمتها منطق أرسطو : حتى آخر الفصل السابع من التحليـلات الأولى أي إلى آخـر القياسـات الحملية[2] . وذلـك فضـلاً عن أثـر المنـطق والفلسفة الرواقية في عقائد الكنيسة[3] ويثبت اتصال المسلمين بأصحاب هذه الأديرة وجود مخطوطات سوريانية من مخطوطات هذا العهد فيها جـانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين . ورد هؤلاء الأخيرين على المسلمين كما أن البحث في حياة يوحنا الدمشقي يدعم هذه الفكرة وسيأتي ذلك بعد .

وهنـاك دليلان يثبتـان أن المسلمين عرفـوا المنطق اليـوناني عن طـريق احتكاكهم بأباء الكنيسة :

أمـا أولهما : فهـو الآثـار الـرواقيـة في نقـد المتكلمين الأول لمنـطق أرسطو[4] .

---

(١) الشيرازي : الأسفار الأربعة (طبعة طهران) ص ١٧ .

(٢) Max Meythoof: Transmission of Greek sciences to Arabic World Islamic Culture (1936).

وانظر الترجمة الرائعة لهذا المقـال في كتاب التـراث اليونـاني في الحضارة الإسـلامية تـرجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ ص ٣٧ إلى ١٠٠ وانظر على الخصوص ص ١٤ .

(٣) Erdmann: History of Philosophy, P, 254 .

(٤) الباب الثاني ـ الفصل الثالث ـ من هذا البحث .

وأما ثانيهما : فهو أن التراجم الإسلامية الأولى للأورجانون التي وصلتنا أو التي وصل إلينا أسماؤ ها هي على غرار الكتب المنطقية المسيحية ، أي إنها كانت تقف عند آخر الأشكال الوجودية[1] .

(د) ومن الدلائل على علم المسلمين بالمنطق اليوناني في عهد بني أمية ما يذكر من أن خالد بن يزيد (٩٠هـ) أمر بعض العلماء اليونانيين الذين كانوا يقيمون في الإسكندرية بترجمة الأورجانون من اليونانية إلى العربية[2] وإن كان لنا أن نفترض أن هناك شكوكاً تحوط شخصية هذا الأمير الأموي الغريب المدعو بفيلسوف الأول . فقد ثبت أن مجلس التعليم الطبي والفلسفي في مدينة الاسكندرية كان موجوداً حين دخول العرب وأنه لم ينته بدخولهم ولم يعد بعد أبحاث ماكس مايرهوف مجال لقبول الأسطورة المزعومة السخيفة أن مكتبة الاسكندرية أحرقت بأمر الخليفة عمر بن الخطاب .

يمكننا إذاً أن نصل ـ من تلك الدلائل السابقة ـ إلى أن المسلمين عرفوا الفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري ـ وابتدأ المترجمون في نقل كتبها إلى اللغة العربية وإذا كان للعباسيين (١١٣ ـ ٦٥٦هـ = ٧٥٠ ـ ١٢٥٨م) فضل بعد ذلك فهو أنهم تابعوا تلك الحركة بنشاط عجيب « وكان أول علم اعتُنِيَ به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم »[3] . ومظهر ذلك إذا ما وصلنا إلى عهد الترجمة الرسمية أن مؤرخي الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي يذكرون أن أقدم تراجم الكتب اليونانية «ترجمة كتب أرسطاليس المنطقية الثلاثة في صورة المنطق ـ وهي كتاب قاطيغورياس ، وكتاب باري أرمنياس ، وكتاب أنالوطيقا الأولى وإيساغوجي لفرفوريوس»[4] . وأن صاحب هذه الترجمة هو عبد الله بن المقفع (١٣٩هـ) كاتب أبي جعفر المنصور[5]

---

(١) صاعد ، طبقات الأمم (طبعة القاهرة) ص ٧٥ ـ ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء ج ٢ ص ١٣٥ .

(٢) Leclerc: L'histoire de la médécine arabe, T.I.P.68.

(٣) صاعد . طبقات الأمم . ص ٨٥ .

(٤) صاعد . طبقات . ص ٧٥ .

(٥) المصدر نفسه . نفس الصحيفة . ـ القفطي . إخبار الحكماء بأخبار الحكماء (طبع ليبزج سنة ١٣٢٠هـ) ص ٢٢ .

(١٣٦ ـ ١٥٨هـ = ٧٥٤ ـ ٧٧٥م) . وأثبت المأسوف عليه بول كراوس أن مترجم هذه الكتب لم يكن عبد الله بن المقفع ، وإنما ابنه محمد بن عبد الله ابن المقفع ، واستند الباحث في هذا إلى المخطوطة رقم ٢٣٨ من مكتبة القديس يوسف ببيروت ، وهي التي تحوي هذه الكتب . وقد ذكر في آخرها أن مترجمها هو محمد بن عبد الله بن المقفع . ثم أثبت أن هذه الكتب ليست ترجمة لكتب أرسطو ولكن هي تلخيص لشرح لهذه الكتب[١] . وهذا القول يجعلني أشك في نسبة ترجمة هذه الكتب إلى محمد بن عبد الله بن المقفع ويبرر هذا الشك ما نلاحظه فيما كتب عن مؤلفات أرسطو التي نقلت إلى العالم الإسلامي في العصر العباسي ، فلا نجد فيها مطلقاً أية إشارة إلى أن تلخيصاً لشرح من شروح كتب أرسطو نقل إلى العربية ، ولكن نجد القفطي يذكر ترجمة شرح للاسكندر الأفروديسي على قاطيغورياس ويقرر أن لابن المقفع (ولا يعنينا هنا الأب ولا الإبن) مختصراً له . كما يذكر القفطي أيضاً أن ابن المقفع اختصر باري أرمنياس[٢] . وإني أرجح أن محمد بن عبد الله بن المقفع لم يترجم هذه الكتب ولكن لخصها عن شروح ترجمت في عهده أو في عهد بني أمية من قبل ووضعها هو في عبارة سهلة قريبة المأخذ كما يذكر صاعد[٣] . ثم فقدت هذه التراجم ولم يبق إلّا المختصر ، فنسب بعد طول العهد إلى ابن المقفع على أنه ترجمه لا على أنه لخصه .

أما اللغة التي ترجمت عنها هذه الملخصات ـ وهل كانت اليونانية أم الفارسية ـ فيرى كراوس أن النقد الداخلي لهذه الكتب يثبت أنها ترجمت عن اليونانية ، لأن المترجم استخدم كلمة عين ترجمة للكلمة اليونانية « اوسيا » بينما كان من المحتم ـ إذا ما كانت هذه المترجمات فارسية الأصل ـ أن يلجأ المترجم إلى كلمة « جوهر » الفارسية . ولا يرى نللينو في هذا دليلاً على أن

---

(١) Craus: Rivista XLV (1233) P. 1. 20 وقد ترجمت هذه المقالة أخيراً في « التراث اليوناني » ترجمة الدكتور بدوي من ١٠١ ـ ١٢٠ .

(٢) القفطي : أخبار . ص ٣٥ .

(٣) صاعد : طبقات . ص ٧٥ .

المترجمات لم تكن فارسية ، لأن من المرجح أن يكون ابن المقفع تابع المتكلمين الأولين في استخدامهم لكلمة عين مكان كلمة جوهر[1] ، والظاهر أن ابن المقفع الفارسي كان يختار العبارات التي تستخدم في لغته الأصلية ، وبخاصة إذا كانت هذه العبارات أدق وأضبط .

لكن المسألة على وجهها الصحيح أن ابن المقفع لم يقم بترجمة هذه الكتب ولكن قام بتلخيصها كما قلنا . وتقيد في التلخيص بالنص الأصلي تقيداً تاماً ولم يحاول مطلقاً أن يغير من اصطلاحات النص أو من ترتيب الكتاب ، كما هو الشأن عند جميع ملخصي الكتب القديمة في العالم الإسلامي .

وبعد ذلك قام بترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى آخر الأشكال الحملية أبو نوح ثم سلم صاحب بيت الحكمة ، وهما نصرانيان من السوريان . وكان الأخير معاصراً للمأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ = ٨١٣ ـ ٨٣٣م) على ما يذكر صاحب الفهرست[2] . وقد قام حنين بن إسحاق (ولد سنة ١٩٤هـ = ٩٠٩م وتوفي سنة ٢٦٤هـ = ٩٧٧م) ومدرسته ـ بعد سلم ـ بنقل الأورجانون جميعه من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية ثم إلى اللغة العربية ، أو من اللغة اليونانية إلى العربية مباشرة .

وأبرز أفراد تلك الأسرة ابن مؤسسها إسحاق (٩١٠م) وكان إسحاق نصرانياً كوالده ، ولكن أسلم على يد المكتفي[3] . وترجم إسحاق أكثر أجزاء الأورجانون وقام بترجمة بعض أجزاء الأورجانون أبو بشر متى بن يونس[4] . وفي أول النسخة المصورة لأنالوطيقا الثانية الموجودة في مكتبة جامعة القاهرة يذكر أن ناقلها أبو بشر متى بن يونس القنائي إلى العربي بعد نقل إسحاق بن حنين

---

(١) Rivista, P. 1. 20 وكتاب التراث اليوناني السالف الذكر .

(٢) ابن النديم . الفرست (طبعة ليزج سنة ٨٨٢) ص ٢٤٣ .

(٣) البيهقي . تتمة صيوان الحكمة (لاهور سنة ١٢٥١) ص ٥ .

(٤) مات أبو بشر متى بن يونس بين سنة ٣٢١هـ وسنة ٣٢٩ ـ ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه توفي ببغداد في ١١ رمضان سنة ٣٢٨هـ ـ يونيو ٩٤٠م .

للنص اليوناني إلى السورياني[١] . كذلك يذكر في أول كتاب الشعر أن أبا بشر متى ين يونس نقله من السوريانية إلى العربية[٢] . ولمتى أثر كبير في دراسة المنطق أيضاً بحيث يذكر صاعد عن أبي الحسن علي ابن إسماعيل بن سيده الأعمى « أنه كان منطقياً وألف كتاباً مبسوطاً في المنطق ذهب فيه إلى مذهب متى بن يونس »[٣] . ومن بين المترجمين الذين ترجموا بعض أجزاء الأورجانون عبد المسيح بن ناعمة الحمصي[٤] . ثم أتى بعد هؤلاء سورياني آخر له أهمية في ترجمة المنطق هو يحيى بن عدي[٥] . المتوفي عام (٣٦٤هـ = ٩٧٥م) وقد سمي المنطقي لشهرته في ترجمة المنطق . ولم يكتف يحيى بن عدي بالترجمة بل اختصر بعض الكتب المنطقية ، وعلى العموم ترجم المنطق الأرسططاليسي تراجم عدة ونقل إلى العالم الإسلامي . ووصلت إلينا في العصور الحديثة ترجمة كاملة للأورجانون[٦] .

ولكن هل كان المنطق الأرسططاليسي هو وحده الذي وصل إلى العالم الإسلامي أو بمعنى أدق : هل عرف المسلمون المنطق الرواقي ؟ وهو منطق يحاول Brochard أن يثبت أنه مخالف للمنطق الأرسططاليسي تمام المخالفة[٧] .

وهل توصلوا إلى معرفة حجج الشكاك ضد المنطق الأرسططاليسي والرواقية من ناحية ومذهب الشكاك التجريبيين من ناحية أخرى ؟ وهل عرفوا منطق الشراح متقدميهم ومتأخريهم ؟ ثم هل عرفوا شروح اللاتين على التراث

---

(١) منطق أرسطو . ص ٦ - أنالوطيقا الثانية . نسخة مصورة . مكتبة جامعة القاهرة .

(٢) صاعد . طبقات . ص ١١٩ .

(٣) ابن النديم - الفهرست (طبعة ليبزج) ص ٢٢٤ - القفطي . أخبار ص ١٨ - ٣٥ - ٣٨ .

(٤) ابن النديم - الفهرست ص ٢٥٤ - القفطي . أخبار ص ١٨ - ٣٥ - ٣٧ ابن أبي أصيبعة . عيون . جـ١ ص ٢٣٥ .

(٥) La Bibliothèque Nationale Paris, Manuscrit Arabe No 2346 .

(٦) مكتبة جامعة القاهرة . نسخة مصورة عن نسخة مكتبة باريس ٢٣٠٥٦ .

(٧) Brochard: Etudes de Philosophie ancienne et moderne, 222 .

اليوناني المنطقي .

أما عن المدرسة الرواقية على العموم فذكر مؤرخو الفكر الفلسفي الإسلامي شيئاً عنها . فالشهرستاني يذكر (حكماء أهل المظال وهم خروسيس وزينون)[1] . ويقول القفطي : « إن في تقسيم حنين بن إسحاق وأبي نصر الفارابي لفرق الفلسفة إلى سبع فرق - فرقة هي شيعة كرسبس ، وهم أصحاب المظلة . سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل مدينة أثينية »[2] . كما يذكر في فقرة أخرى أنه « كان في زمن جالينوس قوم ينسبون إلى علم ارسطوطاليس ، وهم المسمون بأصحاب المظلة ، وهم الروحانيون »[3] . كما عرفوا أيضاً باسم أصحاب الأسطوانة .

ويشير صاحب الأسفار الأربعة إليهم بقوله « إنه أراد أن يجمع أقوال المشائين ونقاوة أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين »[4] . ويقسم صاحب دستور العلماء أتباع أفلاطون إلى ثلاثة فرق ، منهم « الرواقيون ، وهم الذين حضروا مجلسه وجلسوا في الرواق واقتبسوا أنوار الحكمة من عباراته واشاراته » (ص ١٤٤ جـ ٢) . ومع أن المسلمين عرفوا اسم الرواقية - كما رأينا - وأسماء بعض الرواقيين ، إلا أننا لا نجد في قوائم الكتب المترجمة أي ذكر لكتب زينون أو كريزيب أو غيرهما من الرواقيين[5] . ويزيد المسألة صعوبة أن كتب الرواقية نفسها لم تصل إلينا في العالم الحديث - بل فقدت جميعها - ووقف مؤرخو الفلسفة من هذا المنطق مواقف متعارضة . فبينما Zeller و Prantl و Hamelin ينكرون على هذا المنطق كل طرافة - يحاول

---

(١) الشهرستاني . الملل والنحل جـ٢ ص ٣٢ .

(٢) القفطي . أخبار ص ٢٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٤ .

(٤) الشيرازي . الأسفار الأربعة ص ٢ .

(٥) تقدمت الأبحاث - بعد كتابة هذا البحث - عن الرواقية ، وثبت وجود رسائل رواقية ، كما أن نشر كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس يؤكد معرفة المسلمين بكثير من آراء الرواقيين . وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لمؤلف هذا الكتاب - الفصل الخاص بالفلسفة اليونانية والإسلام .

بروشار أن يثبت طرافة هذا المنطق واستقلاله. وسنرى في خلال هذا البحث عناصر رواقية في منطق الشراح والملخصين وفي نقد الأصوليين والفقهاء الهدمي لمنطق أرسطو ولكن إذا كانت هناك عناصر رواقية في التراث المنطقي الإسلامي فينبغي تحديد المصادر التي استمد منها المسلمون هذه العناصر. وتتلخص تلك المصادر فيما يأتي. **أولاً**: من المرجح أن يكون بعض الكتب الرواقية نقلت في العصر الأموي. **ثانياً**: عن طريق الاحتكاك العلمي والاتصال بالقسس في الأديرة والكنائس وللرواقية أثر كبير على هذه المدارس. **ثالثاً**: عن طريق صائبة حران، وهي فرقة أفلاطونية ودخل منها أيضاً عناصر رواقية. كما أن الكتابات الهرميسية ـ وهي في مجموعة أفلاطونية محدثة ممتزجة بعقائد الحرمين تحوي عدداً كبيراً من الآراء الرواقية. **رابعاً**: عن طريق المتأخرين من شراح الأورجانون اليونان ـ وقد نقلت هذه الشروح إلى العالم الإسلامي وفيها عناصر رواقية كثيرة، وأهم الشراح اليونان الاسكندر الافروديسي وجالينوس ـ ومن المعروف أن هذين المفكرين هاجما الرواقية[1]. **خامساً**: كانت الكنائس الديصانية موطناً للآراء الرواقية وقد أثرت في النزعة الإسمية لدى هشام بن الحكم والنظام المعتزلي.

ويذكر العرب عن جالينوس أنه كتب في نقد أصحاب المظلة وأصحاب المظلة هم الرواقيون[2].

أما عن الشكاك فعرف المسلمون حججهم، ولا يخلو كتاب من كتب الكلام أو الفلسفة من عرض لآرائهم بحيث يكون من العبث محاولة تعيين الكتب التي ذكرت آراءهم. (يعبر الطوسي عن السوفسطائية بالعندية والعنادية وباللاادرية عن الشكاك)[3] ولكن هناك مسألة على جانب كبير من الأهمية: هل نقلت كتبهم نفسها إلى العربية أم أن آراءهم نقلت عن طريق غير مباشر.

---

(١) Brochard: Etudes de b. 323.

(٢) القفطي. أخبار الحكماء. ص ٤٢٢ الدكتور عثمان أمين: الرواقية ص ٢٢٨.

(٣) الرازي محصل. ص ٢ ـ تعليقات الطوسي.

ليست هنـاك أية إشـارة إلى هذا . ويـرى أسين بلاسيـوس Asin Palacios في بحث كتبه عن معنى كلمة « تهافت » أن كتاب « التهافت للغزالي ليس معظمه إلا تـرديداً لكتب سكستـوس امبريقـوس »[1] . غير أن البيهقي يشيـر إلى أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيـى النحوي الديلمي الملقب بالبطريق يـرد فيه على أرسطو وأفلاطون . يقول البيهقي « يحيـى النحوي الملقب بالبطريق يـرد فيه على أرسـطو وأفـلاطـون . يقـول البيهقي « يحيـى النحـوي الملقب بالبطريق ـ كان يحيـى الديلمي من قدماء الحكماء . وكان فيلسوفاً نصرانياً . ويحيـى النحوي البطريق هو الذي صنف كتباً رد بها وفيهاعلى أفلاطون وأرسطو حين همت النصارى بقتله . وقال في شأنه أبـو علي : « هو يحيـى النحـوي المموه على النصارى وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسـلام الغزالي رحمـة الله عليه في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيـى النحوي »[2] ويقـول الشهرزوري « يحيـى النحوي الديلمي وهو غير يحيـى النحوي الإسكندري » ثم لا يخرج كلام الشهرزوري بعد هذا عما ذكره البيهقي[3] . ولكن من المحتمل أن يكون يحيـى النحوي هذا استمد نقده من كتاب سكستوس ، هذا من ناحية ، ومن نـاحية أخـرى من المؤكد أن كثيـراً من آراء الشكـاك نقـل عن طـريق شـراح الأورجانون وخلال كتابات جالينوس على الخصوص .

ويذكر أيضاً عن جالينوس أنه نقد الشكاك[4] . كما يقول الشهـرزوري « أنه اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب »[5] فهل معنى هذا أنه نقـل أيضاً الجانب الإنشائي من آراء الشكاك إلى العالم الإسلامي ، وخاصة أن هذا الأخير كان تجريبياً ؟ يحتمل هذا كثيراً .

أما عن منطق الشراح اليونان متقدميهم ومتأخريهم فقد وصل إلى العالم

---

(١) Asin Palacios: Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali, P. 12 .

(٢) البيهقي . تتمة صيوان الحكمة ص ٢٤ .

(٣) الشهرزوري ، نزهة الأرواح وروضة الأفراح (نسخة مصورة مكتبة الجامعة) لوحة ١٨٢ ب .

(٤) Brehier: Histoire de la philosophie, J T P.

(٥) الشهرزوري روضة لوحة ١٩ .

الإسلامي . عرف المسلمون ثيوفرسطس وأوديموس وعرفوا القضايا والأقيسة الشرطية وكانا أول من أشار إليها . أما عن الشراح المتأخرين فوصلت إلى المسلمين أبحاثهم وفيها أثر كبير للأفلاطونية الحديثة .

أما عن شروح اللاتين للمنطق الأرسطاليسي فلا يذكر مؤرخو الفلسفة الإسلامية شيئاً عن ترجمتها للغة العربية ، غير أنني أستطيع أن أجزم بأن المسلمين ترجموا بعض هذه الشروح ، وأستند في هذا إلى مخطوطة نادرة لأسعد بن علي بن عثمان البانيوي « رسالة في المنطق »[1] يقول المؤلف في مقدمة كتابه أنه أراد دراسة العلم اليوناني في مصادره فطلب الكتب الفلسفية يونانية كانت أو لاتينية حتى وجدها ، ثم أخذ في تعلم اللغتين على يد رجل رومي في القسطنطينية حتى أتقنها . ثم أراد بعد ذلك ترجمة الكتب الآلهية والطبيعية الأرسطاليسية ـ ولكن لما كانت هذه الكتب مستندة على القانون العقلي وهو المنطق ـ اضطر إلى البحث في المنطق أولاً ـ ثم أراد ترجمته وترجم بالفعل إيساغوجي « ليورفوريوس الصوري » وقاتغوريا » وأكثر « باري أرمنياس » .

ولكنه رأى أن يشرح قبل القيام بترجمة الأورجانون ـ ما صعب فهمه من هذه الكتب ، وأن يترك شرح الكتب السهلة منها ، وأن يختصر ما فصل المؤلف من تلك الكتب السهلة .

ويذكر في فقرة أخرى أن كتابه هذا سيشتمل على خلاصة آراء حكماء اليونان المتأخرين ثم على خلاصة آراء اللاتين ـ وأنه سيضمن كتابه على الخصوص الشرح الأنور للحكيم الكامل يوانس فوتنيوس . ويقتبس المؤلف كثيراً من شرح « توما أقوناس » أي توما الأكويني ، ويعرض كثيراً من أقواله .

ولهذا الكتاب عندي قيمة كبيرة ـ **أولاً** : لأنه يثبت معرفة الإسلاميين

---

(١) البانيوي ، رسالة في المنطق (نسخة مصورة ـ مكتبة جامعة القاهرة نمرة ٢٢٠٦) ألف هذا الكتاب في سنة ١٣٤هـ وقد أعددته للطبع ، وسأقوم بنشره قريباً مع دراسة مقارنة .

لبعض الكتب اللاتينية وترجمتها ـ **ثانياً** : تزداد هذه القيمة في أن مؤلف الكتاب نفسه استند في تأليفه إلى الكتب اليونانية واللاتينية مباشرة ـ **ثالثاً** : أنه يحاول في كتابه أن يبين ما أضيف إلى الأبحاث الأرسططاليسية من عناصر غير أرسططاليسية[1] .

وأخيراً يمكننا أن نقول أن المنطق الأرسططاليسي دخل إلى العالم الإسلامي منذ زمن مبكر ، ثم توالت تراجمه وتكررت . ووصل بجانبه وممتزجاً به أحياناً أبحاث أخرى غير أرسططاليسية أضافها الشراح اليونانيون من بعده من مصادر متعددة . ثم انتقل إلى العالم الإسلامي في وقت متأخر جداً التراث المنطقي اللاتيني ووقف مفكرو الإسلام أمام التراث الأرسططاليسي مواقف متعارضة : أما الهلينيون الإسلاميون ـ فانقسموا أمامه قسمين ، القسم الأول : فلاسفة الإسلام ، وهم ليسوا في الواقع إلا شرّاحاً للتراث اليوناني وامتداداً للشراح الاسكندريين المتأخرين ، فقبلوه كوحدة فكرية كاملة واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع وحاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسططاليسية وبين منطق أرسطو : **وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاؤون أو الأفلاطونيون المحدثون** . القسم الثاني : فريق من الأوصوليين والمتكلمين والمناطقة المتأخرين مالوا إلى الرواقية ورفضوا كثيراً من عناصر منطق أرسطو **وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون الرواقيون** ـ ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد فحسب بل أضافوا أبحاثاً خاصة بهم ـ **أما المتكلمون والأصوليون الأولون** فلم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي على الاطلاق وحاولوا إقامة منطق جديد بالكلية في جوهره . **ووقف فقهاء أهل السنة والجماعة** من المنطق الأرسططاليسي بل من المنطق اليوناني على العموم موقف العداوة التامة واصطنع بعضهم حجج الشكاك اليونانيين وأضاف إليها حججاً ابتدعوها ، ولكن كان لهم بجانب موقفهم الهادم موقف آخر إنشائي .

وحارب **الصوفية** المنطق على العموم ، فهاجم السهروردي المنطق

(١) البانيوي : نفس المصدر ـ لوحة ١٣ .

الأرسطاليسي أشد هجوم ، وقام بمحاولة منطقية جديدة لاختصار منطق اليونان .

هذا هو موقف مفكري الإسلام من المنطق الأرسططاليسي بل ومن المنطق اليوناني على العموم . وهو موضوع بحثنا . وسنبدأ في الباب القادم في عرض موقف الشراح ـ مشائين كانوا أو رواقيين منه ـ ثم نتابع فيما يلي من الأبواب موقف طوائف الإسلام ـ التي ذكرناها آنفاً ـ منه ثم نبين آخر الأمر الدافع الحقيقي الذي دفع بالمسلمين إلى هذا النقد ، وأي طائفة من المسلمين يتمثل فيها هذا الدافع .



الباب الأول

المنطق الأرسطاليسي
بين أيدي الشراح
والملخصين الإسلاميين





مسائل المنطـق العامـة

بحث الإسلاميون إذن المنـطق الأرسطاليسي منـذ وقت مبكر ـ ولكنهم لم يبحثوه ، كما تركه مؤلف الأورجـانون نفسـه ، بل خـلال أبحاث مفسرة له أحيـاناً ، ومكملة له تارة ، ومعـارضة لـه طوراً ، بحيث يتحتم على بـاحث منطق الشـراح الإسلاميين أن يعـود إلى التراث المنـطقي الهليني بعد أرسطو جميعه ، ولكي يتبين مصادر هذا المنطق الإسلامي ـ على ما في هذه الفترة الأخيرة ، من تاريخ اليونان الفكري من غموض . فقد كثير من كتب هذا العهد الأخير ، وخـاصة لـدى المدرسـة الفلسفية الحقيقيـة الرواقيـة (ـ التي ظهرت بعد أرسطو والتي كان لها في ميدان المنـطق ، كما كـان لها في بقيـة فروع الفلسفة الأخرى ـ تفكير خاص يرى بعض المؤرخون أنه يخالف الفكر الارسـططاليسي) بحيث لا نستطيـع بحث فلسفة الـرواقيين ومنطقهم إلا في ضوء دراسة غير مباشرة لنصوص غيرهم أو أعدائهم من فلاسفة اليونان . وعلى العموم إننا لا نستطيع أن نرد منطق الشراح الإسلاميين ـ إلى مصدر واحد ـ هو المنطق الأرسططاليسي . بل دخلت في هذا المنـطق عناصـر مشائيـة وضعها تلامذة أرسطو من بعده . ودخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثـة وأثرت عليه الدراسات اللغوية العربية أشد تأثير . ومن الواضح اننا لا نستطيع أن نرد أصول فيلسوف من فلاسفة أو مذهب من المذاهب الفلسفية إلى مصدر فكري واحد ، بل من المحتم أن يتأثر كل فكر إنساني بتيارات متعددة وفكر مختلفة .

وانقسم الشراح الإسلاميون أمام هـذا المنطق إلى فـريقين ـ كما قلنـا ـ فريق مشائي وفريق رواقي . أما الفريق الأول فلم ير ـ اللهم إلا ابن رشد وأبو البركات البغدادي في بعض الأحيان ـ في هذا التراث أي تعارض أو تناقض ، واجهوه بالمنهج التوفيقي La Méthode syncrétiste ـ هذا المنهج الذي كان ميزة الإسلاميين في بحثهم لشتى نواحي المعرفة الإنسانية فجـاء مزاجـاً غريبـاً من عناصر شتى .

فاعتبر التراث المنطقي كله وحدة نادرة المثال لأرسطو فحسب . وعلى الرغم من أن الشراح المشائين الإسلاميين وصل اليهم أن بعض هذه المباحث ليست للمعلم الأول ، إلا أنهم حاولوا في تعسف وتكلف ظاهرين ـ أن ينسبوها إليه ويعللوا هذه النسبة بما ذكره المتأخـرون من شراح أرسـطو اليونـانيين من ناحية وبما شاء لهم فكرهم أن يتخيلوه من ناحية أخرى وسنرى هذا بوضوح في مبحث القياسات الشرطية . أما الفريق الرواقي فأخذ بآراء المـدرسة الـرواقية المنطقية فيما اختلفت فيه الرواقية مع الأرسططاليسية ، ولكنه لم يذكر أن هذه الآراء تعارض آراء أرسطو ، كما أنه لم ينسبها إلى أصحابهـا الأصليين ، ولم يحاول أن يوفق بينهـا وبين الأرسططاليسيـة نفسها . كـان هناك إذن اتجـاهان متعـارضان في منـطق الشراح يخـالف أحدهمـا الآخر إلى أقصى الحـدود . وسنرى هذا في المسائل العامة التي سنعرض لها الآن والتي تكـون مقدمـات المنطق كعلم .

وأولى المسائل العامة التي دخلت في منطق الشراح الإسلاميين ولم تكن في تـراث أرسطو ، واختلف المشـاؤون والرواقيـون الإسلاميـون فيهـا ، هي البحث في طبيعة المنطق : هل هو جزء من الفلسفة أو هو مقدمة سابقة عليها ؟ لم يعط أرسطو فكرة صريحة عن هذه المسائل ، ولكن لاحظ المؤرخون أنـه ليس ثمـة مكان للمنـطق في تقسيمه للعلوم النـظرية . ومن هنـا استنتجوا أن المنـطق عند أرسـطو ليس جزءاً من الفلسفـة ولكن مقدمـة فقط لها[1] . أمـا

---

(١) Hamelin: Le systéme d'Aristote, P. 36-8

الرواقية فقد اعتبرت المنطق جزءاً من الحكمة . فالحكمة عندها تنقسم إلى العلم الطبيعي والجدل والأخلاق ، والجدل هو المنطق .

لم يقف الشراح الإسكندريون أمام هذين الاتجاهين المختلفين موقف الحيرة والشك ، بل سرعان ما قاموا بالتوفيق بينهما متطابقين في ذلك مع منهجهم التنسيقي . فاعتبروا المنطق مقدمة للفلسفة وجزءاً منها في الوقت عينه . ويصور الخوارزمي[1] (٣٨٧هـ - ٩٧٧م) في كتابه مفاتيح العلوم هذا النزاع « الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي « فيلاسوفيا » ومعناها محبة الحكمة ، فلما عربت قيل فيلسوف ، ثم اشتقت الفلسفة منه - ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح . وتنقسم قسمين أحدهما الجزء النظري والآخر الجزء العملي .

ومنهم من جعل المنطق جزءاً ثالثاً غير هذين ، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظري ، ومنهم من جعله آلة للفلسفة ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها »[2] .

ويذكر هذا النزاع التهانوي في صورة تقرب من الخوارزمي فيقول « إعلم أنهم اختلفوا في أن المنطق من العلم أم لا : فمن قال إنه ليس بعلم فليس بحكمة عنده إذ الحكمة علم . ومن قال بأنه علم اختلفوا في أنه من الحكمة أم لا . والقائلون بأنه من الحكمة يمكن الاختلاف بينهم بأنه من الحكمة النظرية جميعاً أم لا . بل بعضه منها - وبعضه من العملية . إذ الموجود الذهني قد يكون بقدرتنا واختيارنا وقد لا يكون كذلك . والقائلون بأنه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بأنه من أقسامها الثلاثة أم قسم آخر . فمن أخذ في تعريفها قيد الأعيان كما في التعريفات المذكورة لم يعده من الحكمة لأن

---

(١) اني مدين في معرفة هذا النص إلى المرحوم الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق وانظر أيضاً كتابه المشهور « التمهيد » .

(٢) الخوارزمي . مفاتيح العلوم (المطبعة السلفية) ص ٧٩ .

موضوعه المعقولات الثانية التي هي من الموجودات الذهنية »[1] . ووجه الاختلاف بين كلام التهانوي وكلام الخوارزمي أن التهانوي لا يذكر الرأي القائل بأن المنطق مقدمة للفلسفة وجزء منها في الوقت عينه .

ويورد صاحب كتاب جامع العلم الملقب بدستور العلماء[2] كلام التهانوي بنصه . ثم يردده صاحب كشف الظنون ، ولكن في أسلوب مختلف قليلاً . ويعرض أسعد بن علي بن عثمان البانيوي في رسالة له عن المنطق الآراء الثلاثة عرضاً مفصلاً[3] .

فإذا كان يمكننا أن نستنتج من هذا أن مؤرخي العلم في العالم الإسلامي صوروا المشكلة تصويراً دقيقاً وعرضوا الآراء الثلاثة ، فإنه يتحتم علينا الآن أن نذكر أثر تلك الآراء في مدرسة الشراح الإسلاميين .

أما عن الشراح المشائين ـ أمثال الفارابي (٣٥٣هـ ـ ٩٥٠م) وابن سينا (٤٢٨هـ ـ ١٠٨٧م) والساوي وغيرهم فلا نستطيع ـ وبخاصة عند الأولين ـ أن نحدد فكرة ثابتة لهم عن طبيعة المنطق . فبينما يعتبر الفارابي المنطق جزءاً من الفلسفة في كتاب الجمع بين رأي الحكيمين فيقول « إن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلاهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية »[4] . ويردد الفارابي أيضاً القول بأن المنطق جزء من الفلسفة في كتابه « تحصيل السعادة »[5] .

ولكن الفارابي يعود في كتاب آخر إلى القول بأن المنطق آلة للفلسفة « وأقول لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن عن إدراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل

---

(١) التهانوي . كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٣٨ .
(٢) دستور العلماء . جـ٣ ص ٣٢٥ ـ ٣٣٨ .
(٣) البانيوي . رسالة في المنطق لوحة ٧ إلى ٩ .
(٤) الفارابي . الجمع بين رأي الحكيمين (طبع مطبعة السعادة بمصر) ص ح ـ ي .
(٥) الفارابي . تحصيل السعادة طبع حيدرآباد ص ٢٠ ـ ٢١ .

جميع هذه وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فنجتنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما حق في ذاته ، وقد أشبه بالباطل ، فلا نغلط فيه ولا ننخدع . والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق[1] .

في هذا المقال إذن اتجاه إلى عد المنطق آلة للفلسفة وقوة يقتدر بها على التفكير الصائب وعلى تجنب التفكير الخاطىء ، وهذا الاتجاه يخالف الاتجاه الأول الذي كان يعتبر المنطق قسماً من أقسام الفلسفة .

وكان للفارابي من الأثر العميق في المدرسة الإسلامية الفلسفية من بعده في هذه الناحية الشيء الكثير ـ بحيث نرى فكرته المضطربة عن طبيعة المنطق في كتب من جاءوا بعده . فإخوان الصفا (ظهرت رسائل إخوان الصفا في النصف الثاني من القرن الرابع) يقسمون العلوم الفلسفية إلى أربعة أنواع « أولها الرياضيات والثاني المنطقيات والثالث العلوم الطبيعيات والرابع العلوم الآلهيات»[2] ويقولون في مكان آخر « وأما العلوم الفلسفية فهي أربعة منها الرياضيات ومنها المنطقيات ومنها الطبيعيات » .

ومع عد إخوان الصفا المنطق جزءاً من الفلسفة ، فإنهم يفردون فصلاً للمنطق عنوانه «فصل في أن المنطق أداة الفيلسوف[3]» جاء فيه «واعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة ، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف ، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة ، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات »[4] .

أما ابن سينا فنرى في كتاباته أيضاً اضطراباً شديداً . فبينما يذكر في

---

(١) الفارابي . التنبيه على سبيل السعادة (طبع حيدرآباد) ص ٢١ .

(٢) إخوان الصفا . الرسائل (طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨م) جـ١ ص ٢٣ .

(٣) إخوان الصفا . الرسائل جـ١ ص ٣٤٢ .

(٤) ابن سينا : منطق المشرقيين : ص ٨ .

إحـدى رسائله : « العلم الـذي هو آلـة للإنسـان موصلة إلى كسب الحكمـة النظرية والعملية واقية عن السهو والغلط في البحث والروايـة . . » يذكـر بعد ذلك بأن المنطق من الحكمة ويذكر في كتـاب آخر أن أقسـام العلوم النظريـة أربعة : « العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الآلهي والعلم الكلي »[1] ثم يجمع ابن سينا بين الرأيين في الشفاء ، فيعتبر المنطق مقدمة للفلسفـة وجزءاً منها في الوقت عينه[2] وهذا الرأي الأخير يأخذ به الشراح المشاؤون جميعاً .

ولكن من الخـطأ القول بـأن الفكرة الـرواقيـة أهملت أو أنهـا عـرضت فحسب لدى بعض مؤرخي العلوم كرأي من الآراء . بل إن هناك كتباً منطقية عدة ألفت طبقاً للرأي الرواقي في هذه المسألة . واستند في هذا إلى فقرة لابن خلدون يؤرخ فيها للمنطق لدى المتأخرين . يقول « إن المتأخرين لم ينظروا في المنطق على أنه آلة للعلوم ، بل اعتبروه من حيث أنه فن بذاته ، وأن أول من تكلم فيه على هذا النمط هو فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) ومن بعـده ، أفضـل الدين الخـونجي »[3] (توفي يـوم الأربعاء خـامس شهر رمضـان سنة ٦٤٦) وليس لدينا مع الأسف شيء من كتب هؤلاء المفكرين المنطقية لتوضح لنا المسألة توضيحاً أكثر .

ويتصل بهذه المسألة مسـألة ثـانية على جـانب من الخطورة : وهي أن أرسطو لـم يقتصر على جعل المنطق صورياً بل تعرض لمباحث مادية . فاعتبر المنطق عنده صورياً ومادياً في وقت واحد . وهذا ما يعبر عنه البانيوي بالمنطق المستعمـل والمنطق المعلم . ولكن الـرواقيين أرجعوا المنـطق إلى صـوريـة بحتة ، وتابع كثيرون من الإسلاميين هذا الاتجاه الأخير . وهذا ما يـردده ابن خلدون في فقرته الهامة في مقدمته ، فيقرر أن المتأخرين غيروا إصلاح المنطق

---

(١) ابن سينا . رسالة في أقسام العلوم العقلية الرسـالة التـاسعة لابن سينـا من مجموعـة الرسـائل (مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨هـ) .

(٢) ابن سينا . الشفاء . (نسخة مصورة . مكتبة الجامعة المصرية م ٢٦٠٥) لوحة ٤ ب .

(٣) ابن خلدون . مقدمة . . . ص ٣٤٤ .

وأن من هـذا التغيير « تكلمهم في القيـاس من حيث انتـاجـه للمـطالب على العمـوم لا بحسب مادتـه ، وحذفـوا النـظر فيـه بحسب المـادة ـ وهي الكتب الخمسة « البرهـان والجدل والخـطابة والشعـر والسفسطة »[1] ونـرى هذا في شـروح إيساغـوجي جميعها وفي حـاشية العـطار على الخبيصي[2] . بـل إن الساوي يذكر مع تأثره الشديد بابن سينا في كتابه أنه سيقتصر فقط على عرض طريقي اكتساب التصور والتصديق الحقيقين وهمـا الحد والبـرهان ، وأنـه لن يبحث في الجدل والخطابة والشعر لأنهما لا يفيدان اليقين المحض[3] .

المسـألة الثـالثة : ويتصـل بصوريـة المنطق ومـادته مسـألة محتـويـات الأورجـانون وأقسـامه ، فقـد كان الأورجـانون يشمـل عند أرسـطو المقولات والعبـارة والتحليلات الأولى والتحليـلات الثانيـة والجدل والسفسـطة . ولكن شراح أرسطو اليونانيين أضافوا اليها الشعر والخطابة . ووضع المتأخـرون من الشـراح الإسكندريين إيسـاغـوجي مقـدمـة لهـذه الكتب ، وتـابعهم الشـراح المشاؤون الإسلاميون . غير أن المتأخرين من المناطقة أو الشراح الرواقيين لم يأخذوا بهذا الرأي ، بل كان لهم رأي يخالف الإثنين ويتفق مع نظرتهم العامة عن المنطق ـ المذهب الصوري البحت ـ فحذفوا كما قلنـا التحليلات الثـانية والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وهي التي تبحث في مادة المنطق . ويبدو الأثر الرواقي هنا واضحاً تمام الوضوح .

المسألة الأخيـرة العامـة التي ينبغي بحثها هي تقسيم المـواد المنطقيـة نفسها في كتب الشراح الإسلاميين ـ فإن هـذه الكتب تبدأ بـالتقسيم المشهور للعلم إلى تصور وتصديق . والطريق التي تتوصل به إلى التصور هو الحد وإلى التصديق هو القيـاس ، والمنطق هـو هذا المبحثـان . وقد نقـل اللاتين هـذا

---

(١) ابن خلدون . مقدمة . . . ص ٣٤٤ .

(٢) حاشية العطار على الخبيصي (طبيعة القاهرة ١٣١٨هـ) لا يبحث إلا في التصور والتصديق .

(٣) الساوي . البصائر النصيرية . ص ٣ .

التقسيم عن العرب يقول[١] : St . Thomas :

« Apud Arabes prima operatio intellèctus vocatur imaginatio secunda autem vocatur fides , ut patet ex verbis commentatoris , in III de Anima ; de Ver ., 9 . 14 , a .

أي أن العملية العقلية الأولى عند العرب هي التصـور ، بينما العمليـة الثـانية هي التصـديق ، ويعرف هـذا تمامـاً من كلمات الشـارح على الكتاب الثالث للنفس . وهذا الشارح هو ابن رشد ـ يقول : Albert le Grand

« Averroes , in commentario libri de Anima tangit intellectum qui est ut fides , et intellectum qui est ut formatio » Sum de Creai , 11 , 9 . 54 , a . 1 , 9 . 2 , Obj . 6 .

« أي أن ابن رشد في شرحه على كتاب النفس يبحث في العملية العقلية التي هي التصديق ـ والعملية العقلية التي هي التصور » .

انتقـل إذن تقسيم المنطق إلى تصـورات وتصديقـات إلى الـلاتين عن طريق مفكري الإسلام وكان له أثر كبير في دراستهم للمنطق . ولكن لا يعنينا هذا الآن بقدر ما تعنينا مشكلة من أدق المشاكل ، وهي تحديد المصدر الذي استمد منه الإسلاميون هذا التقسيم ، اختلف باحثو المنطق الإسلامي في هذه المسألة اختلافاً كبيراً ـ ولكن لم يصل واحد منهم إلى نتيجة حاسمة . غير أن الرأي السائد هو أن فكرة التقسيم رواقية المصدر ، وأن الإسلاميين استمـدوا هذا التقسيم من الرواقية[٢] .

وهذه الفكرة منقوضة من أساسها لسببين : أولهمـا أن المنطق الـرواقي منطق حسي لا يعترف إلا بوجود الأشخاص ، وهذا هو الاتجاه الإسمي عنـد الرواقية ، وينكر استناد الماهيات إلى الجنس والفصل ، والحد عند الرواقية ـ

(١ Chenu: Revue des sciences philosophiques et théologiques (1938) XXVII. P. 64 - 68.

(٢ Brochard: Etudes de phil. anc et mod, P. 221.

هو تعديد الصفات الخاصة لكل موجود فقط[1] . وهذا الاتجاه يخالف جوهر نظرية التصور كما يفهمها المشاؤون الإسلاميون . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، وهذا ما يحسم البحث في المسألة نهائياً ، إننا نجد فكرة تقسيم العلم إلى تصور وتصديق لدى أرسطو ـ فهو يبدأ الفصل السادس من المقالة الثالثة من كتاب النفس بقوله « إن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق »[1] وهذا ما يجعلنا نجزم بأن التقسيم المذكور أرسطاليسي بحت .

غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن الرواقيين أنفسهم قبلوا فكرة التقسيم إلى تصور وتصديق ، ولكنهم لم يقبلوا جوهر هذا التقسيم بل صوروه ـ كما قلنا ـ في صورة مذهبهم الإسمي . وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة أخرى : هل عرف الشراح الإسلاميون مذهب الرواقيين في التصور ؟ أما عن الشراح المشائين الإسلاميين ـ فلا نجد خلال أبحاثهم أثراً للرواقية في هذه الناحية . ولكن يتبين لنا خلال أبحاث المتكلمين والأصوليين الذين بحثوا في المنطق الأرسطاليسي بعض العناصر الرواقية ، ومع أن كتب فخر الدين الرازي المنطقية لم تصل إلينا ، إلا أننا نستطيع أن نرجح ـ طبقاً لفقرة ابن خلدون السالفة الذكر ولبعض الفقرات المنطقية الباقية لنا في كتبه الكلامية[2] ـ وجود جانب كبير من الآراء الرواقية في منطقه .

وسنبحث في الفصلين القادمين موقف الإسلاميين من مباحث التصور والتصديق عند اليونان ـ أرسطو ومن بعده ـ وما أضاف الإسلاميون من أبحاث . ولكن ليس معنى هذا أننا سنقوم بعرض كامل مفصل للمنطق الأرسطاليسي في مدرسة الشراح الإسلاميين ، بل سنعالج فقط نقطاً غامضة في تاريخ المنطق عندهم .

---

(١) Aristote: De l'ame, (traduction Par Tricot. Paris 1936) L. 1. P. 124.

(٢) فخر الدين الرازي « المباحث الشرقية » (طبعة حيدرآباد) جـ١ ص ٤٤٩ .



الفصل الثاني

مبحث التصورات

منطق الشراح ينقسم ـ كما قلنا ـ إلى قسمين : التصور والتصديق .

وبواسطة التعريف نتوصل إلى التصور ، وبواسطة القياس نتوصل إلى التصديق ، فأهم مباحث التصورات إذن هو الحد ، كما أن أهم مباحث التصديقات هو القياس . وسنبحث في هذا الفصل مبحث التصورات ـ ومبحث التصورات يشمل أقساماً ثلاثة : أولاً ـ البحث في الألفاظ من حيث صلتها بالمعاني ـ وثانياً ويلي هذا البحث في المعنى ذاته . فاذا ما تكون لدينا هذان القسمان ـ البحث في اللفظ والبحث في المعنى ـ تكامل لنا عنصرا الحد . فنصل بذلك إلى القسم الثالث الجوهري من التصورات . ونحن في بحثنا لهذه الأقسام سنحاول على الخصوص توضيح المسائل الآتية .

أولاً ـ العناصر التي أضافها الشراح الإسلاميون . فقد أضاف الإسلاميون بعض الأبحاث وخاصة اللغوية منها ـ والتي لا نجد لها شبيهاً لا في منطق أرسطو ولا في منطق الشراح اليونانيين .

ثانياً ـ سنعرض العناصر الرواقية المنطقية التي دخلت في منطق الشراح الإسلاميين والتي تكون هي والعناصر الخاصة والأرسططاليسية منطقهم .

ثالثاً ـ سنحاول أن نبين أثر بعض مباحث التصورات في مباحث اللغة والأصول ، ولا تظهر هذه المسائل بوضوح بقدر ما تظهر في أول أقسام

التصورات وهي مباحث الألفاظ .

وسنعرض الآن لمباحث التصورات على التوالي موضحين تلك العناصر التي ذكرناها على الخصوص . وأول مباحثها كما قلنا هو مبحث الألفاظ .

مباحث الألفاظ

وجاءت صلة تلك المباحث بالمنطق على العموم وبالتصورات على الخصوص من أن التصور ـ كما يعرفه المناطقة ـ هو إدراك المفرد والمفرد ليس إلا لفظاً ـ وتحت تأثير هذا أخذ الإسلاميون يتدارسون الألفاظ دراسة واسعة لم يبحثها من قبل صاحب الأورجانون ، معللين هذا بأنهم لن يبحثوا في اللفظ في ذاته بل في اللفظ من حيث صلته بالمعاني . هذه فكرة تسود فريق الشراح الإسلاميين جميعهم ، نجدها عند ابن سينا والغزالي كما نجدها عند المتأخرين . ولم يشذ عن ذلك سوى أبي البركات البغدادي ، فقد تنبه أبو البركات إلى أن هذه الأبحاث غريبة عن منطق أرسطو ، فأنكر أن يكون موضوع المنطق « الألفاظ من حيث تدل على المعاني لأن هذا هو علم اللغات » .

أما صلة المنطق باللغة فهي صلة عرضية كدخول اللغة في سائر العلوم والصناعات ، ويشبه هذا القول بأن الكتابة من المنطق لأن المنطق ، يكتب في الكتب . ومع أن أبا البركات لا يوافق على اعتبار مباحث الألفاظ من المنطق إلا أنه يبحثها أيضاً في كتابه ، وتبدأ هذه الأبحاث اللفظية ، كما تبدأ كتب المنطق الأخرى ، بالبحث المشهور « دلالة الألفاظ على المعاني »[١] والبحث في الألفاظ عند المسلمين ينظر اليه من خمسة أوجه :

أولاً ـ من ناحية دلالة اللفظ على المعنى .
ثانياً ـ من ناحية قسمة اللفظ إلى عموم المعنى وخصومه .

---

(١) أبو البركات البغدادي . المعتبر (طبع دائرة المعارف النظامية بالهند) جـ ١ ص ٦ .

ثالثاً ـ النظر في اللفظ من حيث الإفراد والتركيب .
رابعاً ـ النظر في اللفظ نفسه .
خامساً ـ نسبة الألفاظ إلى المعاني .

أولاً ـ دلالة الألفاظ على المعاني : هو أيضاً ما يبدو لنا في كتب الشراح الإسلاميين من الأبحاث اللفظية ، ويضع الشراح الإسلاميون ـ رواقيين كانوا أو مشائين ـ متقدمين كانوا أو متأخرين ـ هذا التقسيم في مقدمة أبحاثهم ـ ما عدا بعض المناطقة القلائل أمثال أبي الصلت الداني في كتابه تقويم الذهن[1] فإنه لم يبحث في دلالة الألفاظ على المعاني ، ويتكون هذا البحث في إيجاز مما يأتي : دلالة اللفظ على المعنى ينظر إليها من ثلاثة أوجه. أولاً ـ دلالة المطابقة ـ وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ودلالة البيت على مجموع الجدار والسقف . ثانياً ـ دلالة التضمن وهي دلالة على جزء من أجزاء المعنى المتضمن له كدلالة الإنسان على الحيوان أو على الناطق وحده وكدلالة البيت على الجدار أو السقف . ثالثاً ـ دلالة الالتزام ـ وهي استتباع أمر يكون ملازماً له ولكن خارجاً في الوقت عينه عن ذاته ـ كدلالة السقف على الجدار والمخلوق على الخالق . ويسمي السهروردي دلالة المطابقة بدلالة القصد والتضمن بالحيطة والالتزام بالتطفل .

توسع الشراح الإسلاميون وخاصة المتأخرون منهم في هذه الأبحاث وبنوا عليها تفريعات لغوية كثيرة ـ ولكن ما هو المصدر ـ الذي استمد منه الإسلاميون هذا التقسيم ؟

إن من الثابت أن المنطق الأرسطاليسي لم يعرفه ، كما لم يعرفه منطق الشراح اليونانيين . أمامنا إذن إحتمالات ثلاثة : أولها ، أن الإسلاميين ابتدعوا هم تحت تأثيرات لغوية هذا التقسيم . ثانيها ، أنهم استمدوا هذا البحث من

---

(١) أبو الصلت الداني . تقويم الذهن (طبعة مدريد سنة ١٩١٥) لم يذكر الداني في كتابه مباحث الألفاظ ومباحث الجزئي والكلي والذاتي والعرضي ـ ولم يتكلم في قوانين الحد .

الرواقية خاصة وقد وصلتنا عن الرواقية فكرة « الدلالـة » أو « المدلـول » فمن المحتمل أن تكون فكرة الدلالـة عند الإسـلاميين تمت بسبب إلى بعض هذه المباحث ، وإن كنا لا نستطيع أن نجزم بالمسـألة إلى أي درجـة من درجات اليقين . ثالثها ـ وهو أرجح الاحتمالات ـ أن المسلمين استمدوا أو عرفوا هذه الفكـرة ـ أي فكرة الـدلالات ـ من الرواقيـة مع وجـود فكرة أخـرى عن هذا البحث لديهم . ويثبت هذا أن بعض المناطقة يبحثون في بيان معنى الـدلالة عند المناطقة وعند النحاة واختلافه عند كل فريق منهم : فالدلالة عند المناطقة « كون الشيء بحيث يلزم من تصوره تصور شيء آخر » وتنقسم هـذه الدلالـة المنـطقية إلى الـدلالة على المعنى الحقيقي (مـطابقة) والـدلالة على جـزء المعنى (تضمن) والدلالة على لازم المعنى (التزام) . وللنحاة تعريف آخر للدلالات يخالف التعريف المنطقي ، فيعرفون الدلالة بأنها « فهم المعنى من اللفظ المستعمل فيه ، فإن كان المعنى موضوعاً للفظ فهو مطابقة ، وإن كـان موضوعاً لجزئه فهو تضمن ، وإن كان خارجاً عنه فهو التزام . ومن الممتنع عند أهـل العربيـة اتحاد هـذه الدلالات في استعمـال واحد كمـا هو الحـال عنـد المناطقة[1] .

يتبين لنا من هذا أن المسـألة بحثت من وجهتين مختلفتين ، وأنـه كان للإسلاميين تفكير خاص فيها ، ويرجح أن تكون فكرة الدلالة المنطقية دخلت إلى الشراح الإسلاميين من المنطق الرواقي .

أما القسمة الثانية من مبـاحث الألفاظ فهي « قسمـة اللفظ بالنسبـة إلى عموم المعنى وخصوصه » أي انقسامـه إلى جزئي وكلي . فـالجزئي مـا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . والكلي ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . أثر هذا البحث على متأخري الأصوليين في كتابتهم عن الخاص والعام . نجد هـذا بـوضـوح لـدى الآمـدي[2] وهـو أصـولي متكلم ـ كمـا نـراه لـدى ابن

---

(١) محب الدين عبد الشكور . شرح سلم بحر العلوم (طبع دلهي بدون تاريخ) ص ٤٢ .

(٢) الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام جـ ٢ ص ٩٢ .

الحاجب[1] وصاحب مسلم الثبوت[2] والزركشي[3] .

وتقسيم اللفظ إلى جزئي وكلي تقسيم أرسطاليسي بحت[4] وقد تابع الشراح المشاؤون هذا التقسيم ، وإن كان بعض الأصوليين يثيرون فيه بعض المشاكل اللغوية التي لم يبحثها أرسطو . ومن أهم هذه المشاكل ـ اتصال الألف واللام بالإسم المفرد هل تجعله يفيد الاستغراق والعموم ، فإذا ما قلنا الإنسان خير من الحيوان والرجل خير من المرأة ، هل تعتبر هذه الأسماء لا تقتضي الاستغراق بمجردها لأنها مفردة ، ولكن توصلنا إلى عموميتها لوجود قرينة تثبت هذا العموم ، وهي تفضيل الإنسانية على الحيوانية والذكورة على الأنوثة ، اتفق الأصوليون على هذا بينما يرى المناطقة أن اللفظ الكلي يقتضي الاستغراق بمجرده ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه . وعلة الاختلاف ـ وهي مسألة على جانب من الدقة ـ أن الأصوليين يرون أن الاسم المفرد ـ أي الإنسان أو الرجل ـ لا يقتضي الاستغراق لأنه موضوع بازاء الموجودات الشخصية ، فهو صورة منها ، فهو إذن جزئي ما لم توجد صفة أو قرينة ترتفع به إلى مقام العموم . أما المناطقة فيقررون أن الإنسان مثال مجرد للإنسان الجزئي أو هو مجموعة الصفات التي تطلق على الإنسان فهو إذن كلي بذاته[5] .

أما القسمة الثالثة للألفاظ : فهي تقسيم اللفظ من حيث الإفراد والتركيب فينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب . فالمفرد هو ما يدل جزؤه على جزء معناه والمركب ما لا يدل جزؤه على جزء معناه[6] استمد الإسلاميون هذا التقسيم من أرسطو[7] ولكنهم لم يتوقفوا عند مجرد الفكرة الأرسطاليسية .

---

(١) ابن الحاجب . مختصر المنتهى (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ص ١٠٤ .

(٢) البهاري . مسلم الثبوت (طبعة القاهرة بدون تاريخ) جـ١ ص ١٩٤ .

(٣) الزركشي . البحر المحيط (مخطوط) الجزء الأول ـ مبحث الخاص والعام .

(٤) Hamelin: Le systéme d'Aristote, P. 129.

(٥) الغزالي . معيار العلم (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦هـ) ص ١٥ .

(٦) شرح سلم بحر العلوم . ص ٤٣ .

(٧) Aristote: Herm. 16a, 17 - 16b, 21.

بل اعتبر المتأخرون من الشراح القسمة ثلاثية لا ثنائية ـ مفرد ومركب ومؤلف والفرق بين المركب والمؤلف أن المركب هو ما يدل جزؤه على معنى ليس جزء معناه . ومؤلف وهو ما يدل جزؤه على جزء معناه . ثم ينقسم المركب إلى المركب الإضافي كغلام وزيد ـ والمركب التقييدي كحيوان ناطق ـ والمركب الإسنادي كزيد قائم ـ وتحت المفرد الإسم والفعل والحرف[1] لا شك أن هذه أبحاث لغوية بحتة . استند الإسلاميون في بحثها إلى ما اعتقدوه من وجود صلة وثيقة بين المنطق واللغة ، وأنتج لها هذا تفكيراً منطقياً لغوياً دقيقاً .

أما القسمة الرابعة للألفاظ : فهي للفظ في نفسه ، وهي تتصل بالقسمة الثالثة تمام الاتصال ـ وقد ذكرناها آنفاً ـ وهي انقسام المفرد إلى اسم وفعل وحرف . وقد اهمل ابن سينا ذكر هذا التقسيم في باب التصورات في الشفاء ومنطق المشرقيين ، وألحقه في الكتاب الأول بمباحث العبارة ، ولكنه في النجاة ألحقه بمباحث التصورات[2] . والسبب الذي دعا ابن سينا إلى بحثه في باب القضايا أن القضية عند أرسطو لا تتكون إلا من هذه العناصر الثلاثة : الإسم والفعل والحرف ـ أو على حد تعبير المناطقة ـ من إسم وكلمة وأداة . أما أغلب المناطقة المتأخرين فبحثوا هذا التقسيم في باب التصورات[3] ولكن لا يختلف بحثهم للموضوع عن بحث ابن سينا ، وإن كان ابن سينا نفسه لا يتوقف عند التقسيم الأرسطاليسي ، بل يحاول أن يقارن مقارنة دقيقة بين هذا التقسيم وتقسيم النحاة للجملة .

أما موجز تقسيم اللفظ في نفسه فهو أن « الإسم لفظة دالة بتواطىء مجردة عن الزمان وليس واحد من أجزائها دالاً على الإنفراد »[4] أي أن الإسم

(١) حاشية الباجوري على السلم : ص ٣٣ .

(٢) ابن سينا ، النجاة ، القاهرة . . . ، ص ١٦ .

(٣) شرح مطالع الأنوار ص ٣٧ .

(٤) ابن سينا : الشفاء ـ نسخة مصورة ، جامعة القاهرة لوحة ٣٨ أ .

لا يدل أية دلالة على زمان من الأزمنة الثلاثة كما أن أي جزء من أجزائه لا يدل على شيء على الإطلاق ، ففي قولنا « الإنسان » لا يوجد جزء من أجزائه يراد به جزء من المعنى إذا كان المقصود بهذا اللفظ تحديدنا لجملة لفظ إنسان . أما الكلمة فهي لفظ مفرد يدل بالوضع على المعنى وعلى زمان ذلك المعنى . ثم يقارن ابن سينا بين الكلمة عند المناطقة والفعل عند النحاة ويقرر أنه ليس من المحتم أن يكون كل فعل عند النحاة كلمة عند المناطقة لأن المضارع غير الغائب أي المتكلم والمخاطب فعل النحاة ولا يعتبر كلمة عند المناطقة ، لأن المضارع غير الغائب مركب والمركب غير كلمة[1] .

وينقسم كل من الإسم والكلمة إلى قسمين : (١) محصل وغير محصل (٢) وإلى ما هو قائم وما هو مصرف. ويلاحظ ابن سينا أن العربية لم تعرف الأسماء والكلمات غير المحصلة أي المعدولة وأنها تعرف فقط في اليونانية والفارسية . ولذلك لا نجد أمثال هذه الكلمات إلا فيما نقل عن اليونان من فلسفة وغيرها[2] .

ويردد هذا أيضاً أبو الصلت الداني « أما غير المحصل من الإسم والكلمة فغير موجود في لساننا هذا إلا مبتدعاً مولداً ـ ومعناه العام رفع الشيء من أمر موجود كما يقول في السماء لا خفيفة ولا ثقيلة »[3] كما يلاحظ أن الكلمة القائمة ليس لها نظير في العربية ، بل إن العرب يستعملون كلمات المستقبل بمعنى الحال ، فمثلاً ـ إذا قلنا زيد يمشي ـ نقصد أنه يمشي في الحال وأحياناً يستعير العرب للزمن الحاضر ، الزمن الماضي فيقولون زيد صح « أي أتاه البرء في الحال » أما المصرفة فهي ما تدل على أحد الزمانين اللذين يتوسطهما الحاضر ـ أي الماضي والمستقبل[4] .

---

(١) المصدر نفسه ، لوحة ٣٩أ و ب .

(٢) أبو الصلت الداني ، تقويم الذهن ص ١٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ .

(٤) ابن سينا : الشفاء لوحة ٣٩ ب والساوي : البصائر ص ٤٦ .

نرى من هذا أن الشراح الإسلاميين يحاولون أن يدخلوا بتلك التقاسيم الأرسطاليسية في صميم المسائل اللغوية ـ ودعا استناد هذه الأبحاث إلى اللغة اليونانية أن قام من علماء أهل السنة من نادى بأن المنطق اليوناني يستند إلى خصائص اللغة اليونانية فهو منطقها ـ ومن ثمة فلا حاجة للمسلمين به ـ لأن تراكيب العربية تخالف تراكيب اليونانية وهذا الاعتراض وجيه إلى حد كبير يدل على عمق فهم المسلمين لما بين اللغة اليونانية والمنطق اليوناني من صلة .

التقسيم الخامس ، في نسبة الألفاظ إلى المعاني ـ وهذا التقسيم أثر وتأثر بالدراسات اللغوية العربية مع أنه في جوهره أرسطاليسي . فالألفاظ تنقسم من حيث نسبتها إلى المعاني إلى المتواطىء والمشترك والمترادف والمتزايل وقد توسع الإسلاميون في هذا البحث ، لكن لا في جوهره بل في إبتداع أقسام جديدة يمكن ردها ببساطة إلى الأقسام الرئيسية التي وضعها أرسطو . هذا من ناحية ـ ومن ناحية أخرى إن لهذا البحث صلة كبيرة بالأبحاث الأصولية . فالأصوليون كتبوا أبحاثاً طويلة في الترادف والإشتراك ، ففريق منهم أنكر وجود الترادف في اللغة العربية وأخذوا يذكرون اشتقاقات مختلفة للألفاظ المترادفة[1]. لا يوافق فخر الدين الرازي على هذا ويقرر أن عمل الإشتقاقيين هذا ليس إلا تعسفاً لا يقبله عقل ولا نقل . ثم يأخذ في شرح الدواعي وإلى الترادف وهي أولاً : تعدد الوضع وتوسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله ، وهو ما يسميه النحاة وأهل اللغة بالافتنان أو تسهيل مجال النظم والنثر ، وأنواع البديع ، وقد يحصل به التجنيس والتقابل والمطابقة . ثانياً : تسهيل تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند تساوي الأخرى .

أما حجج الذين أنكروا الترادف فهي حجتان : الأولى أنه يؤدي إلى الاختلاف في الفهم ، فقد يعلم الإنسان لهذا المعنى لفظاً ويعلم الآخر لفظاً آخر ـ ومع تأدية اللفظين لمعنى واحد ، فلا يعلم كل واحد منهما أن لفظ الآخر يدل عليه ـ وحينئذ يتعذر التفاهم بينهما . الحجة الثانية : أن الاسم المترادف

---

(١) فخر الدين الرازي . المحصول مخطوطة لم تنشر الباب الرابع في أحكام الترادف والتوكيد .

يتضمن تعريف المعرف وهو خلاف الأصل . وأنكر الحكيم الترمذي - وهو صوفي ممتاز - الترادف في كتاب له على جانب من الأهمية هو « الفروق ومنع الترادف »[1] .

حل بعض المتكلمين المسألة حلاً وسطاً . فالألفاظ المترادفة هي ألفاظ يشرح بعضها بعضاً ، الجلي منها يشرح الخفي - فهي ليست إلا نوعاً من الحد - لأن الحد هو تبديل لفظ خفي بلفظ أوضح منه تنبيها للسائل[2] .

وتعرض أيضاً اللفظ المشترك لما تعرض له اللفظ المترادف - هل نجيزه أم لا نجيزه ، هل نتوصل به إلى المقصود أم لا نتوصل ، هل كلمة قرؤ مشتركة بين الحيض والطهر ، أم إنها لواحد منهما فقط ؟ اختلف الأصوليون في هذا اختلافاً شديداً[3] .

يمكننا أن نقرر إذن : أن مسألة المترادف والمشترك كانت على جانب كبير من الأهمية لدى علماء الأصول . ومما لا شك فيه أن الأصوليين الأرسططاليسيين . أي الذين كتبوا مقدمات كلامية ، في أول أبحاثهم تأثروا بالمنطق الارسططاليسي . ولكن ليس معنى هذا أن هذا التقسيم كان غريباً عن المسلمين . إننا لا نستطيع أن ننكر وجود أسماء مترادفة ومشتركة ومتزايلة في لغة من اللغات ، ولكن الأصوليين الارسططاليسيين اكتسبوا من أرسطو إستقرار التقسيم واتجاههم به إتجاهاً منطقياً .

إلى هنا تنتهي مباحث الألفاظ من منطق الشراح الإسلاميين . وقد تبين ما قلناه من أن الشراح الإسلاميين لم يقفوا عند حد العناصر الارسططاليسية ،

---

(١) هذا الكتاب مصور في دار الكتب - ويحاول الترمذي في هذا الكتاب أن يثبت أنه ليس في العربية مترادفات وأدى هذا الرأي إلى وجود بعض الخلاف بين الترمذي والأحناف لأنه إذا كان الأحناف يرون مثلاً أن قول « الله أجل » في مدخل الصلاة يجزي المصلي لأن أجل تؤدي معنى أكبر فان الترمذي لا يرى هذا بل يقرر « وجود اختلاف المعنى بين اللفظين » .

(٢) المحصول الرازي ، الباب الرابع .

(٣) نفس المصدر : الباب الخامس في الاشتراك .

بل أضافوا أبحاثاً خاصة بهم وأبحاثاً أخرى رواقية ، ومزجوا هذين العنصرين بالعنصر الارسطاليسي ، ويكون هذا المزيج دائماً منطق الشراح الإسلاميين .

مبحث المعنى في ذاته :

ويتصل بهذا البحث السابق ، مبحث المعاني ، لأن اللفظ كما قلنا لا يشتغل به المنطقي إلا من حيث صلته بالمعنى . فالمعنى من حيث هو ثابت في نفسه هو الغاية من البحث في اللفظ ، مع العلم بأن المعنى تدل عليه الألفاظ ، إذ من البديهي أننا لا نستطيع تعريف المعنى بدون اللفظ . وقد خلا هذا البحث عند الشراح الإسلاميين من الأبحاث اللغوية ، لأن طبيعته نفسها تستلزم هذا الخلو ، إذ هو بحث في المعنى ، في ذاته ودخلت في هذا البحث ، كما هو مقرر ، عناصر غير أرسطاليسية ، وسنحدد مكان تلك العناصر في ثنايا مناقشتنا لهذه المباحث .

نسبة المعاني إلى مداركنا : وأول ما نلقاه من تلك المباحث هو نسبة المعاني إلى مداركنا ، أو بمعنى أدق كيفية الحصول على تلك المعاني . إننا نتوصل إلى تلك المعاني عن طريقين : طريق الاحساس وطريق الاستدلال العقلي[1] ، وليس هذا المبحث في الواقع منطقياً في ذاته ، بل هو يتصل بنظرية المعرفة ويعالجه الإسلاميون علاجاً ميتافيزيقياً بحثاً يتصل بأفلاطون من ناحية ، وبالأفلاطونية المحدثة من ناحية أخرى . وليس يهمنا هنا عرض تلك المباحث الميتافيزيقية وبحثها ، ولكن أحب أن أشير إلى أنه يتصل بتقسيم الموجودات إلى محسوسة ومعقولة ، تقسيم آخر يشترك فيه أيضاً المنطق والميتافيزيقا وهو تقسيم الموجودات إلى شخصية معينة ، أي الموجودات الجزئية ، وإلى أمور عامة ، أي الكليات . أما الأولى فنتوصل إليها بالاحساس

---

(١) الغزالي : المعيار ص ٣ .

ومن أمثلتها زيد وعمرو وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذا النجم وهذا السواد وهذه الإرادة ، لأن التشخيص والتعين يطرأ على الأعراض والجواهر . ويختلف عين كل واحد من هذه الأعيان عن عين الآخر . ولكن ليس معنى تخالفها أنها لا تتشابه من وجوه ، بل هي في الواقع تتشابه ، فالفرس والإنسان يتشابهان في الحيوانية ، وهذه الأمور المتشابهة هي الأمور الكلية العامة . ثم قد تتشابه بعض الأفراد المتشابهة في تلك الأمور الكلية العامة في أمور أخرى خاصة بها كتشابه زيد وعمرو وغيرهما في البياض أو زرقة العينين. ومن هنا انقسمت المعاني أو الصفات إلى ذاتية مقومة وإلى عرضية. والعرضي ينقسم إلى عرضي مفارق وعرضي غير مفارق، أي لازم. وقسمة هذا العرضي إلى مفارق ولازم لم يذكرها أرسطو . ولكن استمدها الإسلاميون من إيساغوجي . وينقسم الذاتي المقوم إلى ما لا يوجد شيء أعم منه، وهو الكلي الذي يندرج تحته كليات أخص منه . ويسمى هذا بالجنس . ويعرفونه بأنه المقول في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة . وإلى ما يوجد شيء أعم منه وهو الكلي الذي يندرج تحت كلي أعم منه ويسمى هذا بالنوع ، ويعرفونه بأنه المقول في جواب ما هو على كثيرين متفقين بالحقيقة وإلى ما يكون خاصاً لأفراد حقيقة واحدة ويسمى هذا بالفصل ويعرفونه بأنه المقول في جواب أي شيء هو جوهره وينطبق على أفراد حقيقة واحدة .

وينقسم العرضي إلى ما يعمه وغيره : وهو العرضي العام ، وإلى ما يختص به ولا يوجد لغيره وهو الخاصة .

لدينا إذن خمسة أقسام ، ثلاثة ذاتية وإثنان عرضيان ، هي النوع والجنس والفصل والعرضي العام والخاصة ، وتقسم الأنواع والأجناس إلى عليا ووسطى وسفلى ، وتعرف الأقسام الخمسة الماضية بالكليات الخمس وهي جوهر ايساغوجي ، وقد عرف الإسلاميون ايساغوجي معرفة تامة . وترجم إلى العربية مرات عدة وشرحه كثيرون من الإسلاميين ، بل وصنف تحت اسم ايساغوجي متن الأبهري المشهور (٦٦٣هـ - ١١٦٤م) وهو عرض عام للمنطق لا لمقدمة فورفوريوس فحسب . وكتب عليه الإسلاميون شروحاً

طـويلة ، وهـذه الشـروح ميـراث ضخم يحتـاج إلى دراسـة خـاصـة . ولكن الإسلاميين لم يقبلوا كلمات ايساغوجي على علاتها ، بل أضافوا اليها عناصر طـريفة وتعمقـوا في تحليلها ، فـأضاف بعض الإسـلاميين إلى تلك الألفـاظ الخمسة لفظاً سادساً . وهذا ما نراه لدى اخوان الصفا فانهم أدرجوا تحت كلمة ايساغوجي « فصلاً في الألفاظ الستة[1] ، ثلاثة منها دالات على الأعيـان هي موصوفات ، وثلاثة منها دالات على المعاني التي هي الصفات ، فأما الألفاظ الثلاثة الدالات على الموصـوفات فهي الشخص والجنس والنـوع ، والثلاثـة الـدالات على الصفات فهي الفصـل والخاصـة والعـرض . إننـا نـلاحظ أن « الشخص » هو العنصر الجديد في هذه الألفاظ . ويعرفه إخـوان الصفا بـأنه « كل لفظة يشار بها إلى موجود مفرد عن غيره من الموجودات مـدرك بإحـدى الحواس ، وأمثلة هذا : هذا الرجل وهذه الذات وهذه الشجـرة وذاك الحائط وذلك الحجر أو « هو كل ما يشير الى شيء واحد بعينه » أما النوع : فيعرفونه بأنه « كل لفظة يشار بها الى كثرة يعمها صورة واحدة مثل الإنسان والفرس » أو هو « لفظة تنطبق أو تعم عدة أشخاص متفقي الصور » ، والجنس لديهم « هو كل لفظة يشار بها إلى كثرة مختلفة الصور يعمها كلها صورة واحدة كالحيوان فانه يعم الإنسان والسباع والطيور » .

والصفـات ثلاثـة أنواع : الفصـل وهو الصفـة التي إذا ما بـطلت بـطل وجدان الموصوف به . والفصل ذاتي جوهري ، والخاصة وهي صفة أو صفات إذا بطلت لم يبطل وجدان الموصوف ، ولكن هذه الصفـات بطيئـة الزوال ، والعرضي وهو صفات تعرض للشيء وتزول عنه من غير زواله ولكنها سريعـة الزوال. هذه هي الألفاظ الستة عند إخوان الصفا. ومن الواضح أن الشخص هو تحليل بارع لفكرة الفرد عند فورفوريوس .

وقد نتساءل هل عرف المسلمون المذهب الإسمي الرواقي ؟ الذي ينكر

---

(١) رسائل إخوان الصفا ، ص ٢٧٨ .

وجود الكليات في الخارج ، ويقرر أن الوجود الوحيد في الخارج هو الوجود الشخصي ؟ .

يقول صاحب سلم بحر العلوم « مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعروضه يسمى كلياً طبيعياً والمجموع من العارض والمعروض يسمى كلياً عقلياً ، وكذا الكليات الخمس منها منطقي وطبيعي وعقلي ، فمفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه جنس طبيعي والمجموع جنس عقلي ، « أما الكلي المنطقي فليس موجوداً في الخارج ويعترف المشاؤ ون بهذا ، والكلي العقلي ليس موجوداً وإن ، لم يكن المنطقي موجوداً لم يكن العقلي موجوداً أيضاً إن كان عبارة عن مجموعهما . بقي الطبيعي ، اختلف فيه ، فمذهب المحققين ـ وفيهم الشيخ الرئيس ـ أنه موجود في الخارج بعين وجود الأفراد »[1] وهذا المذهب أرسططاليسي بحت أخذ به ابن سينا ، كما أخذ به عامة المناطقة الارسططاليسيين ولكن الرواقية أنكرت من قبل وجود الكلي على الإطلاق في الخارج ، ولم تعترف إلا بالجزئيات .

يقول الاستاذ Brochard « إن من المسلم به أن الرواقيين تابعوا أنتستانس في أن الأفكار العامة ـ أي التصورات ـ ليست إلا أسماء ، فلا يوجد في الواقع إلا الأفراد ، أما الكلي فلا يوجد على الاطلاق » وفي فقرة أخرى « لم يوافق الرواقيون على تقسيم الموجودات الى أجناس وأنواع . ولو أنهم لم يجهلوا هذا التقسيم لأنهم في تقسيمهم للموجودات ذكروا الجنس الأعلى ـ ولكن ليست لهذه التقاسيم أية قيمة في المنطق . . وما يميز الطبيعة الخاصة لكل موجود ليس هو عنصراً مشتركاً في كل الموجودات بل صفة فردية ومادية .

وعلى العموم لا يوجد تشابه بين الموجودات ـ ولكن يوجد أفراد فقط وفي فقرة ثالثة يقول « إن المشكلة التي تقابل الباحثين في فلسفة أرسطو ـ وهي : إنه لا يوجد في الواقع إلا العلم الكلي ، الشخص أو المعين هو الذي

---

(١) سلم بحر العلوم ، ص ١٠٥ ـ ١٠٧ .

يوجد فقط ـ عالجها الرواقيون : إنهم لم يقبلوا الشرط الأول ، واستبقوا الشطر الأخير[1] » .

هل أخذ الإسلاميون بالمذهب الرواقي ؟

إن غالبية المتكلمين رواقيون في هذه النقطة . يذهبون إلى أن الماهية ليست بشيء على الاطلاق ـ وأن الكلي لا وجود له في الخارج ـ إنما الكليات أسماء تستخدم في التخاطب فحسب . وإن البحث في كتب فخر الدين الرازي ليثبت هذا تمام الاثبات[2] .

قد أنكر فخر الدين الرازي وجود الكلي إطلاقاً . ولكن أي النتائج ستنتج عن إنكار الكليات الخارجية . سينتج عن هذا إنكار الحد الأرسطاليسي القائم على الكليين الجنس والفصل . وصل الإسلاميون الرواقيون إلى هذه النتيجة أيضاً . فالرازي يقول . . . الحد مركب من الجنس والفصل عرف بطلانه في المنطق[3] » وأنكر السهروردي الحد الأرسطاليسي القائم على فكرة الماهية أي الجنس والفصل . وسنرى نقد السهروردي هذا بعد . وسنرى أيضاً ابن تيمية يستخدم هذا المذهب الإسمي الذي ينكر وجود الكليات في الخارج ويطبقه في كثير من نقده الهدمي لعناصر المنطق الارسطاليسي . يمكننا الآن أن نجزم لا بمعرفة المسلمين للمنطق الرواقي فحسب ، بل وبأخذ كثيرين منهم بهذا المنطق .

النوع والجنس في مدرسة الاصوليين الارسطاليسيين :

لم يقبل بعض الأصوليين الارسطاليسيين فكرة النوع والجنس كما تركها أرسطو وفورفوريوس ، بل حاولوا وضع تعاريف جديدة لهذين الكليين .

---

(١) Brochard: Etudes... 221-223.

(٢) الدكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ـ وقد أفرد الدكتور عثمان أمين في كتابه هذا صحائف عن الرواقية في الإسلام ص ٢٢٨ ، ٢٤٧ كما أن لهورفيتز بحثاً آخر في الألمانية عن الرواقية في الإسلام .

(٣) الرازي : المباحث المشرقية جـ١ ص ٢٠ .

أو بمعنى أدق اعتبروا الجنس نوعاً والنوع جنساً. يقول التهانوي «في العضدي وحاشية المحقق التفتازاني اصطلاح الأصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين . فالمندرج كالإنسان جنس والمندرج فيه كالحيوان نوع على عكس المنطقي ، ومن هنا يقال : الاتفاق في الحقيقة تجانس والاختلاف فيها تنوع » فالأصوليون إذن أرجعوا الاختلاف بين النوع والجنس إلى تفريق لفظي بين المعنيين ـ يقول التهانوي « . . . وإلى هذا أشار المحقق التفتازاني في جامع الرموز في كتاب البيع حيث قال : الجنس أخص من النوع عند الأصوليين » ثم يقول (يجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الأمر العام ـ سواء كان جنساً عند الفلاسفة أو نوعاً . وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظراً إلى فحش التفاوت في المقاصد والأحكام ، كما يطلق النوع عليهما نظراً إلى اشتراكهما في الإنسانية واختلافهما في الذكورة والأنوثة . وفيه دلالة على أن المتشرعين ينبغي ألا يلتفتوا إلى ما اصطلح الفلاسفة عليه » وفي هذه الفقرة الأخيرة يجعل الفقهاء لفظ الجنس أولاً شاملاً لما هو عند الفقهاء جنس أو نوع ، ثم تفرق الفقرة بينهما ثانية . ويستخلص التهانوي آخر الأمر تعريف هؤلاء الأصوليين للجنس والنوع « فالجنس هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالإنسان مثلاً ـ والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي والهندي . والمراد بالجنس ما يشتمل إنساناً على اصطلاح أولئك وبالنوع الصنف[1] » وهذان التعريفان لكل من الجنس والنوع يخالفان تعريفيهما لدى المناطقة الارسطاليسيين .

مبحث المقولات :

ويتصل بمبحث الكليات مبحث آخر هو المقولات . وقد قلنا إن الموجودات تنتظم في ترتيب تصاعدي يشمل الانواع والأجناس ، فهناك أنواع وأجناس عليا ووسطى وسفلى . وحصر أرسطو فكرة الأجناس العالية في

(١) التهانوي . كشاف جـ١ ص ٢٢٤ .

عشـرة ـ وهذه الأجنـاس العشرة هي مبحث المقـولات . وعـرف المسلمـون المقولات معرفة تامة . وهاجمها المتكلمون منذ وقت مبكر مهاجمة شـديدة ـ وأدت هذه المهاجمة ـ من وجهة نظر ميتافيزيقية ـ أن نشأ في العالم الإسلامي مشكلة لم يبحثهـا صاحب الأورجـانـون ولا الشـراح من بعـده ، وهي : هـل هذه المقولات منطقية أم متيافيزقية ؟[1] انقسم الإسلاميـون تجاه هـذا مواقف مختلفة .

(١) فابن رشد ـ وهو يمثل إلى أكبر حد الاتجاه الارسطاليسي ـ اعتبر المقولات من منطق أرسطو وعالجها على هذا الاساس .

(٢) أما ابن سينا فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق بل من مباحث ما بعد الـطبيعة ، ولكنـه عالجهـا مع ذلـك في قسم المنطق في الشفـاء وفي النجاة .

(٣) الاتجـاه الثالث وهـو الاتجاه الـذي حاول أن يخلص المنـطق من مباحث الميتافيزيقا ويعود به إلى علم قائم بذاته ـ أي إلى اتجاه صوري بحت ـ فقد حذف المقولات من المنطق (ويتمثل هذا لدى جميع المتأخرين) « سلم بحر العلوم ، السلم وشروحه ، الخبيصي » وإذا ما بحثنا في المقولات نفسها لا نجد الإسلاميين أضافوا إليها شيئاً جديداً ـ ولكن هنـاك مسألتين هـامتين ـ وهي هل عرف الإسلاميون مقولات الرواقيين ؟ وهل عرفوا مقولات أفلوطين ؟ أمـا الرواقيـون « فبحثوا المقـولات من وجهة نـظر أرسطو ولكنهم ردوهـا إلى أربعة : الكيفية la qualité الجوهر La Substance الاضافة la relation والوضع la manière d'être ومن العسير معرفة تفصيلات هذا الرد .

أما أفلوطين ـ فانه عرض في الفصل السابع من التاسوعات نـظريته في المقولات . والمقولات لديه تنقسم إلى قسمين : خمسة تعتبر مقولات العالم

---

(١) Hamelin: le Système d'Aristote 97-207.

المعقول وخمسة تعتبر مقولات العالم المحسوس ـ ومقولات العالم المعقول هي :

الجوهر La substance والسكون le repos والحركة le mouvement والموافقة والمخالفة L'identité el La difference

والثانية هي : La substance. la relation, la quantité le mouvement. la qualité

أي الجوهر والاضافة والكيف والحركة والكم .

ويرد أفلوطين المقولات الثلاثة الأخيرة إلى الاضافة ـ فمقولات العالم الحسي لديه هي الجوهر والاضافة[1] .

وقد انتقل تراث أفلوطين الفلسفي إلى العالم الإسلامي كاملاً ، ولكن هل أخذ ـ بعض من الاسلاميين بمقولاته ؟ يقول التهانوي « إعلم أن حصر المقولات في العشر : الجوهر والأعراض التسع ، من المشهورات فيما بينهم . وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم إليه سوى الاستقراء المفيد للظن ـ ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات أربعاً هي الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية . والشيخ المقتول جعلها خمسة فعد الحركة مقولة برأسها . وقال : العرض إن لم يكن قاراً فهو الحركة ، وإن كان قاراً ، فاما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة أو الاضافة ، أو يعقل بدون الغير ، وحينئذٍ إما يكون يقتضي لذاته القسمة فهو الكم ، وإلا فهو الكيف »[2] .

عرف الإسلاميون إذن مذاهب في المقولات غير المذهب الارسطاليسي . نرى هنا مذهبين مختلفين عنه : أما المذهب الأول فاعتبر المقولات أربعة هي الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة لبقية المقولات .

---

(١) Dictionnaire des Sciences Philosophiques. P. 249.

(٢) Aristote: Herm. 16a, 17 - 16b, 21.

وليس هذا المذهب هو المذهب الرواقي ولكنه يقترب منه كثيراً . ولكنه في الوقت عينه يقترب من مقولات العالم الحسي عند أفلوطين . ولا نستطيع أن نجزم في الحقيقة بالمصدر الذي استمد الاسلاميون منه هذا التقسيم .

أما المذهب الثاني : فهو مذهب السهروردي . والمقولات عنده هي الحركة والعرض يتشكل بأشكال مختلفة فأحياناً يكون حركة ، وأحياناً يكون نسبة وتارة يكون كماً ، وطوراً يكون كيفاً .

فالإسلاميون إذن في بحث المقولات لم يقفوا عند مجرد الفكرة الأرسطاليسية بل عرفوا أفكاراً أخرى عن المقولات ، ووضعوا هم تقسيمات جديدة لها .

مبحث التعريف : لم تكن الأبحاث السابقة ـ البحث في اللفظ والبحث في المعنى ـ سوى تمهيدات لمبحث التعريف . لأن نظرية التعريف هي جوهر مبحث التصورات . وعرف الإسلاميون أهميته ، فأفردوا له مباحث مستقلة ونظروا اليه باعتبارات متعددة . وسنعرض هنا للتعريف في مدرسة الشراح الإسلاميين مؤرخين بحثه لدى مفكري الإسلام الآخرين إلى الفصول التي سنبحث فيها منطق هؤلاء العلماء . ولن نعرض في هذا المقام لجميع الأبحاث المتعلقة بالتعريف عند الشراح الإسلاميين ـ ولكننا سنتخير ما يأتي :

أولاً ـ صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو .
ثانياً ـ أقسام التعريف .
ثالثاً ـ الطرق الموصلة للتعريف .

النقطة الأولى : صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو .
تردد مبحث التعريف بين المنطق والميتافيزيقا الأرسطاليسيين واضح تماماً من ناحيتين . الناحية الأولى إذا ما بحثنا في الغاية من التعريف بالحد الحقيقي عند أرسطو ، فان ما يقصد من تعريف الشيء ، هو التوصل إلى الماهية أو الكنه بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له ـ أي الجنس والفصل ، لأن التعريف بالحد الحقيقي هو الدال على ماهية الشيء . ومجرد استناد التعريف

بالحد الحقيقي إلى الماهية يثبت صلة التعريف الوثيقة بالميتافيزيقا الأرسطاليسية وترددها كتبهم . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يثبت اتصال مبحث الحد بالمباحث الميتافيزيقية والفيزيقية عند أرسطو ، ثم عند الشراح المشائين من بعده ، استناد الحد الحقيقي على مبحث العلل . فقد عني أرسطو بتوضيح الصلة بين الحد ومبحث العلل ، وتابعه الإسلاميون متابعة تامة .

صلة التعريف أو صلة المنطق على العموم بما بعد الطبيعة مسألة كان لها دور هام في المدارس الإسلامية المختلفة . وقد رأينا ابن سينا من قبل يحاول أن يخرج من نطاق المنطق الأرسطاليسي مبحث المقولات ، لأنه من أبحاث الميتافيزيقا ، وسنرى المتكلمين والأصوليين لا يوافقون على التعريف الأرسطاليسي لاتصاله بالميتافيزيقا واستناده إليها . بل إنهم سينقضون كثيراً من مباحث المنطق الأرسطاليسي لتلك الفكرة بعينها .

النقطة الثانية التي سنتكلم عنها : هي أقسام التعريف عند الشراح الإسلاميين اختلف الشراح الإسلاميون في وضع هذه الأقسام اختلافاً كبيراً . أما التقسيم الشائع بين كثيرين منهم أن التعريف ينقسم إلى التعريف بالحد الحقيقي والتعريف بالحد اللفظي والتعريف بالحد الرسمي أو الرسم وهذا التقسيم الثلاثي لم يعرفه المعلم الأول . ففكرة الرسم لم يضعها أرسطو . ولكن وضعها جالينوس متأثراً بالرواقية .

أما أنواع التعريف عند أرسطو فهي : تعريف يفيد ماهية الشيء ، وتعريف لا يفيد . ولكن يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد الذي يشير إليه . وعلى هذا الأساس أقيم التقسيم المشهور ـ التعريف بالحد الحقيقي والتعريف بالحد اللفظي[١] .

ويضيف الشراح الإسلاميون إلى هذا التقسيم الثلاثي الذي ذكرناه آنفاً

---

(١) Aristote: Derniers Analytiques, 90B - 94 A.

تقسيماً آخر هو : تقسيم كل من الحد والرسم إلى تام وناقص . وهذا التقسيم لا يوجد عند أرسطو ، ومن المرجح أن يكون الإسلاميون أخذوه من شراح الإسكندرية .

وينزع أبو البركات البغدادي في تقسيم التعريف منزعاً آخر ، فيقسم الأقاويل المعرفة إلى ثلاثة أقسام : الحدود والرسوم والتمثيلات .

أما التعريف بالحد فهو عنصر أرسططاليسي ، والتعريف بالرسم عنصر جاليني وقد عرضناهما من قبل . يبقى إذن التعريف بالتمثيل وهو العنصر الجديد في هذا التقسيم . ويعرفه أبو البركات : بأنه « تعريف الشيء بنظائره وأشباهه والكلي المعقول بجزئياته وأشخاصه » وينظم أبو البركات أنواع التعاريف في نظام تصاعدي ويضع في قمة هذا النظام الحد لأنه طريق المعرفة الذاتية ، ثم يليه الرسم لأنه طريق المعرفة العرضية ، وفي آخر هذا النظام التمثيل ، لأنه لا يفيد لا معرفة ذاتية ولا عرضية .

يقول أبو البركات البغدادي : « وفائدة التعريف بالتمثيل هو أنه يورد تبع الأقاويل المعرفة وهي الحدود والرسوم فيكون مفهماً لمضمونها لا متمماً لمفهومها بايناسه الذهن بما غرب عن ألفاظها وتقريبه عليه بعيد مدلولاتها وجمعاً لها متفرق معانيها وهو كثير النفع في التعاليم لتقريبه على المتعلمين ، وتخفيفه عند المعلمين ولكن لا تحتاج إليه الأذهان القوية . وأفضل الأقاويل الحدود لأنها تفيد المعرفة الذاتية التامة ، وأنقص منها الرسوم لأنها تفيد المعرفة العرضية أو مشوبة بالعرضية لأنها تتم الذاتية الناقصة بالعرضية المأخوذة من الأعراض واللواحق ، وأقل منها كثيراً التمثيلات لأنها لا تفيد معرفة عرضية ولا ذاتية وإنما هي لتسهيل الأفادة »[1] .

ويذكر بعض المتأخرين تقسيماً آخر للتعريف لا نجده أيضاً في تراث أرسطو . يقول صاحب سلم بحر العلوم : « معرف الشيء ما يحمل عليه

---

(١) أبو البركات البغدادي . المعتبر ٤٦ ـ ٤٨ .

تصويراً أو تفسيراً ـ الثاني اللفظي والأول الحقيقي . ففيه تحصيل صورة غير حاصلة ، فان علم وجودها فهو بحسب الحقيقة وإلا فحسب الإسم » فالتعريف إذن بحسب اللفظ هو إحضار مدلول اللفظ والتعريف بحسب الحقيقة هو تصوير أمر غير حاصل بحيث يوجد هذا الأمر أو معلوله في الخارج ، والتعريف بحسب الإسم هو تحصيل صورة غير حاصلة أيضاً بحيث لا يعلم وجود تلك الصورة ولا معلولها في الخارج .

من أين استمد الاسلاميون التعريف بحسب الإسم ؟ من المرجح أن تكون الرواقية هي مأخذ الإسلاميين هنا :

النقطة الثالثة التي سنتكلم عنها هي الطرق العلمية الموصلة للحد.

عرف الإسلاميون طرقاً أربعة نتوصل بها إلى معرفة الحد ـ الطريق الأول طريق الاستقراء وينسب إلى سقراط ـ الطريق الثاني ـ طريق القسمة الأفلاطونية ـ الطريق الثالث هو البرهان وينسبه الاسلاميون إلى بقراطيس . والطريق الرابع هو « مذهب الحكيم » أرسطو نفسه[1] .

ومن المعروف أن أرسطو هاجم الطرق الثلاثة الأولى ، واعتبرها قاصرة عن الوصول إلى الحد لعدم تأديتها إلى فكرة الماهية ، وهي الغاية من التحليل والتركيب عنده .

ومع أن أرسطو كثيراً ما يستخدم القسمة الأفلاطونية في التحليل نفسه . إلا أنه لم يتوقف عن مهاجمة أفلاطون في نظريته مهاجمة عنيفة ـ هذه المهاجمة نرى صداها عند الشراح الإسلاميين . فالعبدري يعرض الطرق الثلاثة الموصلة الى الحد . ويذكر الزركشي أن المسلمين وقعوا أمام مسألة الطرق الموصلة للحد مواقف متعارضة ـ فالقائلون بتركيب الحد اعتبروا القسمة لا توصل إلى الحد لأن القسمة عملية تحليلية فحسب . وأما من منع التركيب

---

(١) شرح سلم بحر العلوم . ص ١١٨ .

في الحـد ، فأجـاز التوصـل إليه بـالقسمة[1] وللمتـأخرين من شـراح المنطق الإسلاميين رأيان في أن التقسيم يفيد الحد أم لا يفيده .

أما الرأي الأول فهو أن التقسيم يؤدي إلى التوصل للحد لأن الغاية من التقسيم التوصل إلى اثبات احدى الصفتين لا مجرد التردد بينهما .

الرأي الثاني أن التقسيم ان كان في نفس الحد لا يفيده ، أما إن كـان خارجاً عنه ـ أي يستخدم كأداة له فقط على ألا يكون الجزء الجوهري فيه ـ فانه يصل بنا إلى الحد .

بل إن الأمر لم يقف عند حد هذا ، بل إننا نرى مفكراً ممتازاً هـو إمام الحرمين يعتبر التقسيم عملية عقلية توازي الحد تماماً . فإذا كنا نتوصل بالحد الى درك الحقيقة ، فاننا نتوصل إلى ادراكها أيضاً بواسطة التقسيم .

ويحـاول صاحب التعليقـات على البصائـر النصيـريـة أن يثبت إمكـان التوصل إلى الحد بواسطة الإستقراء والقسمة والبرهان[2] .

ينتهي هنا ما أردنا توضيحـه من مبحث التعريف عنـد الإسلاميين ، ولا نستـطيع أن نقـول : ان هذا المبحث كـان جميعه لـدى الشراح الإسـلاميين أرسطاليسياً ، بل انقسم الإسلاميون فيه إلى مشائين ورواقيين . وتخللت هذه المبـاحث أيضاً عنـاصر سقـراطية وأفـلاطونيـة ، استمـدهـا الإسـلاميـون من الأورجانون نفسه . فقد عرض أرسطو للإستقراء السقراطي كما عرض للقسمة الأفلاطونية . ولـم يأخذ الإسلاميون من المعلم الأول الجانب السالب فقط ، أي نقده لهذه الطرق ، ولكن أخذوا أيضاً بالجـانب الموجب لتلك الـطرق . فأخذوا بها واعتبروها قوانين عقلية تصل بها إلى الحد ، فـابتعدوا عن الفكـر الأرسططاليسي ابتعاداً تاماً ، وهذا ما أردنا توضيحه من هذا العرض الموجز .

---

(١) الزركشي . البحر المحيط جـ ١ ص ٩٣ .

(٢) البصائر النصيرية . ص ١٦٩ .



الفصل الثالث

مبحث التصديقــات

عرضنا في الفصل السابق مباحث التصورات ـ وسنعرض في هذا الفصل مباحث التصديقات ـ وهي تتكون من مبحثين ـ مبحث القضايا ومبحث الاستدلال ـ والصلة بين المبحثين صلة ظاهرة لا تحتاج إلى توضيح .

أما **القضايا** فخصص أرسطو لبحثها كتاباً من كتبه المنطقية وهو « العبارة » وتناول الإسلاميون هذا الكتاب بالشرح والتفصيل ولم يقفوا عند أبحاث أرسطو بل أضافوا إليها أبحاثاً أخرى . وأول وأهم تلك الابحاث التي أضافها الإسلاميون ـ متابعين الشراح اليونانيين ـ هو تقسيم القضايا إلى حملية وشرطية وتقسيم الشرطية إلى متصلة ومنفصلة ان المنطق الأرسطاليسي لم يعرف على الإطلاق القضايا الشرطية بنوعيها . ولكن وجدت أولاً لدى ثيوفرسطس واوديموس . ثم ظهرت في صورتها الكاملة لدى الرواقيين وعن طريق الشراح اليونانيين انتقلت الى العالم الإسلامي ومباحث هذه القضايا ـ حملية كانت أو شرطية في متناول الجميع في الكتب الكثيرة بحيث لا نجد مطلقاً أي داع لاعادة شرحها ، ولكننا سنوضح فقط نقطة واحدة ـ هي هل عرف الإسلاميون أن أرسطو لم يضع هذه القضايا .

أما غالبية الشراح الإسلاميين فذكروا هذه القضايا كما ذكروا مباحث المنطق غير الأرسططاليسية بدون أن ينسبوها إلى أصحابها الأصليين . وذكر بعض المناطقة ، ومنهم ابن سينا ـ متأثرين بالشراح اليونانيين المتأخرين ـ أن

لأرسطو في القضايا الشرطية نظرية مفصلة لم تصل إلى أيـديهم مصادرهـا[1] وتابع هذا الرأي أغلب الشراح الاسلاميين ولكن منطقياً جاء بعد ابن سينا ـ وهو أبو البركات البغدادي ـ تنبه إلى أن أرسطو لم يذكر القضايا الشرطية في كتبه . ويعلل أبو البركات إهمال أرسطو لها أما لقلة فائدتها في العلوم فلم يشأ التطويل بها وإما لأنه اعتمد على أن الأذهـان التي عرفت الحمليـات تنتهي منها إليهـا فتعرفها بما عرفته من الحمليات[2] . هذا تحليل بارع للمسألة ، يصحح به أبو البركات الخطأ الذي وقع فيه شـراح الاسكندريـة المتأخـرون . كما وقـع فيه الإسـلاميون من بعـد . ولا يكتفي أبو البـركات بهـذا ، بـل يـذكـر أن بعض المتأخرين يعتقد أن أرسطو صنف في القضايا الشرطية كتاباً خاصاً لم ينقل إلى العربية، ويقرر أبو البركات أن هـذا تخمين باطـل لأن أرسطو لـو أراد ذكرهـا لألحقها بمباحث العبارة ولما أتعب نفسه في افراد كتـاب خاص بهـا ، علاوة على أن هذه القضايا ليس فيها ما يستحق أن يكون موضوعاً لكتاب خاص[3] .

وهذه النتيجة يصل إليها صـاحب شرح حكمـة الإشراق فيقـول : « إن أرسطو أهمل في كتبه المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التي زادها المتأخرون لأنه لا ينتفع بها في الدنيا ولا في الآخرة »[4] ، والغريب أن الصدر الشيـرازي يخالف صـاحب المتن نفسـه ـ السهـروردي في نـظرتـه إلى هـذه القضايا ـ فان السهروردي عالج هذه القضايا قبل معالجته للقضايا الحمليـة . ومن الواضح أن السهروردي متأثـر تماماً بالـرواقية وقـد أهمل ذكـر القضايـا الشرطية بعض المفكرين الذين تـأثروا في بعض مبـاحثهم المنطقيـة الأخرى بالرواقية ، ومن هؤلاء إخوان الصفا والخوارزمي .

القسم الثـاني من التصديقـات : هو مبـاحث **الإستدلال** ويشمـل هـذا

---

(١) الشفاء : لوحة ١٧٦ .

(٢) أبو البركات البغدادي : المعتبر جـ١ ص ١٥٥ .

(٣) أبو البركات البغدادي : المعتبر.جـ١ ص ١٥٥ .

(٤) القطب الشيرازي : شرح حكمة الاشراق ص ٣٠ .

المبحث عند الإسلاميين الطرق العقلية الآتيـة : القياس والاستقـراء والتمثيل والقسمة الأفلاطونية .

الطريق الإستدلالي الأول : هو القياس .

وهو الجزء الجوهري الهام من منطق أرسطو ولم يقف الإسلاميـون فيه عند مجرد الفكرة الأرسطاليسية ـ بل أضافوا إليها ـ متباعة للشراح اليونانيين ـ مبحثين هامين ـ أولهما ـ أنهم قسموا القياس إلى القياسات الحملية والقياسات الشرطية وقسموا القياسات الشرطية إلى اتصالية وانفصالية . ولم يعرف أرسطو القياسات الشرطية بقسميها . ثانيهما ـ الشكل الرابع الذي أضافه جالينوس ولم يبحث أرسطو فيه أيضاً . ويلاحظ أن هـذا الشكل لم يبحث بحثـاً وافياً لـدى الشراح الأولين الاسلاميين ، ولكن متـأخري المنـاطقة الاسـلاميين أفردوا لـه مباحث طويلة بحيث يضاف إلى ضروبه الخمسة ثلاثة ضروب . يقول الملوي في شـرحـه على السلم : « وذهب بعض المتـأخـرين وتبعـه كثيـرون إلى أن ضـروب الرابـع المنتجة ثمـانيـة وجعلوا الشـرط فيـه أحـد أمـرين ، إيجـاب المقدمتين مع كلية الصغرى أو اختلافهما بـالكيف مع كليـة إحداهمـا فالأمـر الثاني يقتضي أن ينتج ثلاثة أضرب زائدة على الخمسة السابقة وإن اجتمع في كل من تلك الثلاثة خستان فزادوا ضرباً سادساً وهو جزئية سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى على نحو :

بعض المستيقظ ليس بنائم
وكل كاتب مستيقظ
∴ بعض النائم ليس بكاتب

وضرباً سابعاً وهو كلية موجبة صغرى وسالبة جزئية كبرى نحو :

كل كاتب متحرك الأصابع
وبعض ساكن الأصابع ليس بكاتب
∴ بعض متحرك الأصابع ليس بساكن الأصابع

وضرباً ثامناً وهو الصغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو :

لا شيء من المتحرك بساكن
وبعض المتنقل متحرك
∴ بعض الساكن ليس بمتنقل

ويذكر شارح الرسالة « المتقدمون كانوا يحصروا الضروب المنتجة في هذا الشكل في الخمسة الأول وكان عندهم أن الضروب الثلاثة الأخيرة عقيمة لتحقق الاختلاف فيها أما في الضرب السادس فلصدق نتيجة قولنا : « ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس حيوان وكذبها إذا قلنا في كبرى وكل ناطق حيوان ـ وأما في السابع فلصدق نتيجة قولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس ليس بانسان وكذبها إذا قلنا في الكبرى : وبعض الحيوان ليس بإنسان ـ وأما في الثامن فلصدق نتيجة قولنا ـ لا شيء من الانسان بفرس ـ وبعض الناطق إنسان . وكذبها إذا قلنا في الكبرى ـ وبعض الحيوان انسان . والجواب : أن الاختلاف في هذه الضروب إنما يتم إذا كان القياس مركباً من المقدمات البسيطة فكنا نشترط في انتاجها أن تكون السالبة المستعملة فيها إحدى الخاصتين فلا تنتفي من تلك النقوط »[1] .

خرج الشراح الإسلاميون المتأخرون عن شروط انتاج الشكل الرابع . فمن المعروف عن هذا الشكل أنه لا يجتمع فيه « الخستان » إلا في الضرب الخامس ، ففيه تجتمع الخستان ، فتكون الصغرى موجبة وجزئية والكبرى سالبة كلية :

بعض الحيوان انسان
ولا شيء من الجماد بحيوان
∴ بعض الإنسان ليس بجماد

(١) شرح الملوي على السلم (المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣١٠هـ) ١٢٨ ـ ١٢٩ .

ولكن المتأخرين لم يقفوا عند هـذه الضروب فقط ، بـل أضافـوا إليها ثـلاثة أضـرب ، إجتمع في كـل منها خستـان لأن شراط إنتـاج تلك الثـلاثـة اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما ، فنتج عن هذا الضروب التي عرضناهـا آنفاً . لا نحب أن نتوسع في شرح هذه الضروب ، ولكن هل نستطيع أن نبين المصدر الذي استمد منه الإسلاميون هذه الضروب. إننا لا نجدها في تراث اليونان الذي بين أيدينا . فمن أين اذن استمد الإسـلاميون هـذه الضروب أو بمعنى آخر هل وضعوها هم[1] ؟

المسألة معلقة !

بقيت أمـامنا مسـألتان يجب تـوضيحهما في مبحث القيـاس أولاً ـ هي مسْألة وضع المقدمة الصغرى أولاً ـ ثانياً ـ مسألة المصادرة على المطلوب .

أما عن المسألة الأولى ـ فان الإسلاميين تصوروا وضع المقدمة الصغرى أولاً ـ ثم المقدمة الكبرى . وترتيب المقدمات لم تكن له قيمة عند أرسطو ، لكن المحـدثين في أوروبا يخـالفون هـذا الترتيب ، فهم يضعـون المقـدمـة الكبرى أولاً ، غير أن بعض علماء مناهج البحث المحدثين في أوروبا يفضلون وضع المقدمة الصغرى أولاً لأن « اليقين في القياس يظهر بدرجة واضحة إذا ما وضعت المقدمة الصغرى أولاً ثم الكبرى ثم النتيجة » أما سبب الوضوح إذا ما وضعنا المقدمة الصغـرى أولاً فهو أن الانتقـال يكون من شيء خـاص إلى شيء عـام ـ ثم من هـذا الشيء العـام إلى مـا هـو أعم منـه فتكـون درجـات الاستدلال واضحة كل الوضوح . أي أن ينتقل الإنسان مما هو أخص إلى ما هو متوسط بين الأخص والأعم. ثم ينتقل مما هو متوسط إلى مـا هو أعم لأن المتوسط مندرج في الأعم « ويبدو هذا في الضرب الأول » لأن من المفهوم أن هذا هو أكثر الضروب وضوحاً ـ فمثلاً إذا قلنا :

---

(١) شرح القطب على الشمسية (طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣٢٣هـ ـ ١٩٠٥م) جـ٢ ص ٢٩ .

سقراط إنسان
وكل إنسان فان
∴ سقراط فان

انتقلنا من سقراط الخاص ، إلى إنسان ، وهي أعم من هذا الخاص ومتوسط بين سقراط وفان . ثم ننتقل من إنسان إلى الفاني وهي أعم من إنسان فالانتقال طبيعي تماماً[1] .

المسألة الثانية : مسألة المصادرة على المطلوب . وهي أن تكون النتيجة والمقدمة الكبرى شيئاً واحداً ، فالقياس لا يأتي بشيء جديد على الإطلاق . . هذه المسألة وضعها سكستوس امبريقوس ناقداً بها القياس الأرسططاليسي وعرفها الشراح الإسلاميون . وكان لها أثر كبير في كتابات كثيرين من المسلمين الذين نقدوا المنطق الأرسططاليسي كما كان لها أثر كبير في العصور الحديثة ، فرددها جون استيوارت مل وجعلها أساس نظريته المشهورة التي نقد بها قياس أرسطو .

الطريق الإستدلالي الثاني : هو الإستقراء

الإستقراء على عكس القياس في أنه انتقال من جزئي إلى كلي : والإستقراء في مدرسة الشراح الإسلاميين ينقسم إلى قسمين : تام وناقص . والأول ما استقرت فيه جميع الجزئيات ، والثاني ما لم تستقر فيه كلها ـ ولذلك فهو يفيد الظن ـ وقد استمد الإسلاميون هذا التقسيم من أرسطو وبحثوه في إيجاز تام كما بحثه[2] .

الطريق الإستدلالي الثالث : هو التمثيل

وهو الانتقال من جزئي إلى جزئي ـ كما هو معروف ـ وقد استمد الشراح

---

(١) Jevons: Principles of Science (London 1879) P. 114

(٢) Hamelin: Le système d'Aristote P. 254

الإسلاميون أيضاً فكرة التمثيل من ارسطو[1] وبحثوه في إيجاز شديد كما بحثه ، غير أن المتأخرين من المناطقة بحثوه تحت تأثير الدراسات الأصولية بشكل يخالف البحث الأرسططاليسي بالكلية . وهذا ما سنبحثه في تفصيل تام في الباب الثاني من هذا البحث .

الطريق الرابع : القسمة الأفلاطونية .

عرف الإسلاميون هذه القسمة معرفة تامة ، لا من كتب أرسطو فحسب بل ومن كتب أفلاطون أيضاً . وقد لاحظنا أن إمام الحرمين يأخذ بها مخالفاً في ذلك المنطق الأرسططاليسي ، ويعتبرها طريقاً إلى الحقيقة واليقين ، ويبحثها الصدر الشيرازي في تعليقاته على شرح حكمة الإشراق[2] . ويعرض لها الفارابي في كتاب الجمع بين رأي الحكيمين[3] . ويعرض لها الزركشي ويبحثها بحثاً وافياً[4] فيتكلم عن تعريفها وانواعها وشروط صحتها . أما تعريفها : فتكثير الواحد تقديراً . ثم يقسمها إلى نوعين قسمة تمييز وقسمة ثوابت . ثم يذكر أن القدماء قسموها إلى أنواع ثمانية ثم يورد شروط صحتها وهي عدم التواصل والزيادة والنقصان والتنافر .

بهذا تنتهي طرق الاستدلال عند الاسلاميين أو بمعنى أدق تنتهي من منطق الشراح الإسلاميين نفسه، وقد رأينا في الفصول الثلاثة التي بحثنا فيها هذا المنطق ـ أن هذا المنطق ليس كما يظن منطقاً أرسطاليسياً بحتاً ـ ولكن سيطر عليه اتجاهان : اتجاه رواقي واتجاه مشائي .

أما الاتجاه الأول ، فقد رأيناه يخالف المنطق الأرسططاليسي في مميزاته العامة وخصائصه . كما رأينا أن هذه المميزات العامة تسيطر على عناصره

---

(١) Ibid: P. 254

(٢) شرح حكمة الإشراق : ص ٦١ .

(٣) الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين (مطبعة السعادة) س ـ جـ ـ د .

(٤) الزركشي : البحر المحيط (مخطوط) جـ ١ ص ٨١ .

التفصيلية وأجزائه ففي مبحث التصورات وفي مبحث التصديقات تختلف الرواقية عن الأرسطاليسية ويختلف الشراح الإسلاميون الرواقيون عن الفكر الأرسطاليسي .

أما الاتجاه الثاني ، وهو الاتجاه المشائي فقد حاول أن يجمع بين التراث المنطقي الهيلني كله في وحدة كاملة منسقة ، فابتعد الى حد ما عن الفكر الأرسطاليسي ، بما أدخله على هذا الفكر من عناصر غير أرسطاليسية .

هذا هو تاريخ الهلينية المنطقية في العالم الإسلامي ذكرنا البعض منه وأهملنا البعض كالبرهان وكالخطابة والشعر والجدل والسفسطة . . . ولكن أي تراث هو؟ إنه في جوهره فكر هليني يبتعد عن روح الحضارة الإسلامية كل الإبتعاد على درجة من التفاوت ـ هذا الروح الذي يتجلى في موقف علماء الإسلام من المنطق الأرسطاليسي ، وهو ما سنتابعه في الأبوات القادمة .



الباب الثاني

موقف الأصوليين
من المنطق الأرسطاليسي
حتى القرن الخامس



بحثنا في الباب السابق موقف الشراح الإسلاميين مشائين ورواقيين من المنطق الأرسططاليسي ، وتبين لنا أن هؤلاء الشراح الإسلاميين كانوا امتداداً للعقل الهليني في العالم الإسلامي ، بحيث كانت الوشائج التي تربطهم بالتفكير المنطقي الإسلامي واهية تماماً . ولهذا : لفظهم المجتمع الإسلامي لفظاً تاماً وسنبحث في هذا الباب موقف الأصوليين : علماء أصول الفقه . وعلماء أصول الدين ـ المتكلمين ـ من المنطق الأرسططاليسي ، ثم نعرض بعد ذلك منطقهما الخاص . وهو يتكون من مبحث الحد الأصولي ـ وهو بمثابة مبحث الحد عند الأرسططاليسيين ـ ومباحث الإستدلالات الإسلامية ـ وهي بمثابة مباحث القياس ولواحقه عند المناطقة الأرسططاليسيين ثم نبحث في جملة من الانتقادات التي هاجم بها علماء أصول الدين ـ المتكلمون ـ بعض المباحث الأرسططاليسية . ثم نصل آخر الأمر إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامي الخالص أي إلى المنطق الأرسططاليسي . وعلى هذا الأساس قسمت مواد هذا الباب إلى الفصول الآتية :

الفصل الأول : موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسي .

الفصل الثاني : موقف علماء أصول الدين ـ المتكلمين ـ من المنطق الأرسططاليسي .

والسبب الذي يدعونا إلى البحث في موقف علماء أصول الفقه ،

قبـل مـوقف علمـاء أصـول الـدين ـ المتكلمين ـ ان المسلمين بحثـوا في المسـائل العمليـة ، ووضع منهـاج لتلك المسائـل قبل أن يبـدأوا البحث في المسـائل الاعتقـادية النـظرية ، وتلمس منهـاج لها . إلا أننـا سنرى أن كلتـا الفرقتين استخدمت منهاجاً للبحث واحداً ـ هذا المنهاج يكون الفصل الثالث والرابع والخامس من هذا البحث .

الفصل الثالث : منطق الأصوليين . مبحث الحد .
الفصل الرابع : منطق الأصوليين . مبحث الإستدلالات .
الفصل الخامس : لواحق مبحث الإستدلالات .

فتلك الفصول الثلاثة تعرض للنتاج الفكري لعلماء المسلمين ـ أصوليين كـانوا أو متكلمين . ثم سنبحث بعـد ذلك في بعض الإنتقـادات التي وجهها المتكلمون إلى الأساس الذي يقوم عليه منطق أرسطو وتكون هذه الانتقادات الفصلين السادس والسابع .

الفصل السادس : نقد مبدأ الثالث المرفوع .
الفصل السابع : نقد مبدأ العلية .

هذا هو التراث المنطقي الأصولي : النموذج الأعلى للفكر الإسلامي ، وللحضارة الإسلامية . وقد انتقل هذا النموذج الفكري ، إلى دوائر العلماء ، فـأخذوا بـه وطبقوه . فـوصـل العلم الإسـلامي إلى أوجـه ، وبنى الحضـارة الإسلامية ولكن هل استمر الاصـوليون على استخـدام هذا المنهـاج الخاص الذي وضعوه ؟ لم يكد يأتي القرن الخامس الهجري ، حتى كان الغزالي قد دعـا إلى مزج المنـطق الأرسـططاليسي بعلوم المسلمين ، واتخـاذه المنهـاج الوحيد للبحث العلمي فعل هذا أول الأمر ، وكان هذا هي عثرته الوحيدة في رحلتـه الباسقـة في هذه الـدنيا ، وقـد حاول آخـر الأمر أن يغيـر فكـرتـه عن المنطق ، ويكون هذا الفصل الثامن من هذا الباب .



موقف علماء أصول الفقه من المنطق الارسطاليسي حتى القرن الخامس

قلنا في أول هذا الباب إن المسلمين بدأوا البحث في المسائل العملية قبل البحث في المسائل الاعتقادية . ونتج عن هذا أننا نستطيع أن نجد منهج البحث الإسلامي لدى علماء أصول الفقه ، قبل أن نجده لدى علماء أصول الدين وهذا ما يدعونا إلى أن نبحث موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسي ومدى جهودهم في تكوين المنطق الإسلامي قبل أن نبحث موقف علماء أصول الدين ـ المتكلمين ـ .

وأول مسألة ينبغي توضيحها : هي اعتبار علم الأصول بالنسبة الى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة . هذه محاولة يحاول نقضها صاحب مسلم الثبوت[1] وهذا يدل دلالة واضحة على أن من الأصوليين من كان يأخذ بها . وفي الواقع إن اعتبار الأصول بالنسبة الى الفقه ، كاعتبار المنطق بالنسبة الى الفلسفة ، يبدو واضحاً تماماً إذا ما بحثنا في علم الأصول نفسه . علاوة على أن التعاريف الكثيرة التي وضعها الأصوليون تبين ذلك وتوضحه « فأصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث أنها على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها [2] » والغاية من النص على طرق الفقه ، أن يعم التعريف

---

(١) البهاري . مسلم الثبوت (طبعة القاهرة ـ بدون تاريخ) جـ ١ ـ ص ـ ع ـ ٥ .

(٢) الزركشي . البحر المحيط جـ١ ـ ص ١٩ .

الدليل والأمارة » . ويرى صاحب المعتمد أبو الحسين البصري أن المراد بكيفية الإستدلال الشروط والمقدمات ، وترتيبها معه ، ليستدل بالطرق على الفقه[1] . فالأصول اذن منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسائله او بمعنى واسع « هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ في الإستدلال على الأحكام ، ولكن إذا كان الأصول منطقاً فقهياً ، فهل تأثر بالمنطق الفلسفي ؟ وقد كان هذا «قانوناً عاصماً لذهن الفيلسوف من الخطأ في التفكير» لا يمكن أن نجيب على هذا السؤال بالايجاب أو السلب ، إلا على ضوء دراسة تحليلية لتاريخ المنهج الأصولي . . . وأي المؤثرات أثرت فيه . . . وإلى أي الاتجاهات تشعب .

يجمع مؤرخو « علم الأصول » على أن أول محاولة لوضع مباحث الأصول كعلم نجدها عند الشافعي[2] . وأنه لم يكن قبل هذا العهد ثمة محاولات لوضع منهج أصولي عام يحدد للفقيه الطرائق التي يجب أن يسلكها في استنباط الأحكام . « ولم ينفرد المحدثون من باحثي المسلمين أو من المستشرقين بهذا القول وحدهم ، بل ان علماء المسلمين الأقدمين شاركوا فيه بحيث نرى إماماً عظيماً كابن حنبل (٢٤١هـ ـ ٨٥٥م) يقول : « لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعي » كما يقول الجويني ـ « والد إمام الحرمين وشارح ممتاز من شراح الرسالة » : « أنه لم يسبق الشافعي أحد في تصنيف الأصول ومعرفتها » كما يقول ابن رشد : « النظر في القياس الفقهي هو شيء استنبط بعد العصر الاول »[3] .

وتستند هذه الفكرة ـ فيما اعتقد ـ الى علل ثلاثة :

أولاً ـ إن أقدم ما وصل إلينا مكتوباً عن المنهج الأصولي هو رسالة الشافعي .

---

(١) الزركشي البحر المحيط .

(٢) بحثنا موقف الشافعي من منطق أرسطو في باب الأصوليين ولم نبحثه في باب الفقهاء وذلك لأهميته العظيمة في نطاق الأصولي مع العلم بأن للشافعي مذهباً فقهياً ممتازاً .

(٣) ابن رشد . فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (طبعة القاهرة) ص ٢٤ .

ثانياً ـ إن براعة وضع المنهج عند الشافعي وإحاطته إحاطة تكـاد تكون تامة بجميع نواحي الأصـول ، جعلت من العبث لدى من تـلاه من المسلمين البحث عن مناهج أخرى سابقة على منهج الشافعي .

ثـالثاً ـ عمـل علماء الشـافعية أنفسهم على نشـر هـذه الفكـرة تمجيـداً لصاحب المدرسة وترويجـاً للمذهب ذاتـه . فأفـردت كتب كثيرة في تـاريخه ومناقبه[1] .

وفي الحقيقة إن تاريخ وضع المنهج الأصولي يذهب إلى حد أبعد من عصر الشافعي بكثير ، بحيث لا يجب أن نتلمسه فقط عند علماء الأحناف في السنـوات التي تسبق عصر الشـافعي ، بل في عصـر الصحابـة أنفسهم ولدى الكثيرين من فقهائهم . وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج اليها في استفادة الأحكام[2] . فابن عباس وضع فكرة الخاص والعام ، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم[3] بل إن فكرة القياس ـ وهي غاية الأصولي ـ لم توضع في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفي عصر صحابته كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بـالأمثال فحسب ـ « وقيـاس المثل هـو أبسط أنواع الفكر البدائي » بل ووضع أيضاً في العصر الأول والعصر الثاني قواعـد للقياس وشرائط للعلة . (يقول صاحب البحر المحيط : « إن الصحابة تكلموا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في العلل »[4] ويقول ابن خلدون عن طرق استـدلال الصحابـة ـ وهو يـرى أن البحث في هـذه الـطرق لم يبـدأ إلا بعـد رسـول الله صلى الله عليه وسلم ـ « إن كثيـراً من الواقعـات بعده صلوات الله وسلامه لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت . وألحقوها بمـا نص عليه بشروط في ذلك الالحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين ،

---

(١) فخر الدين الرازي . مناقب الشافعي ـ ص ٥٨ ـ ١٠٢ .
(٢) ابن خلدون . مقدمة ص ٢١٨ .
(٣) الزركشي . البحر . . . . جـ١ ص ٥ .
(٤) الزركشي . البحر . . . . جـ٥ ص ٢٦ .

حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد . وصار ذلك دليلاً شرعياً باجماعهم عليه . وهو القياس[1] وعلاوة على ذلك فإنهم تـوصلوا إلى مبحث الترجيحات وخاصة في نطاق الأخبار .

لم يقف المنهج الأصولي ساكناً ، بل أخذ ينمو ويضاف اليه طرق جديدة على أيدي مدرسة القياس على العموم ، وفي العراق على الخصوص . ومن الخطأ تماماً أن نقول : إن هـذا التطور نفسـه حدث تحت تـأثيرات أجنبيـة ، أهمها المنطق الأرسططاليسي . وكان قد ترجم الى اللغة العربية ، وانتشر في أوساط مختلفة زيادة على أن كثيرين من فقهاء العراق كـانوا أعجـاماً ، وكـان المنطق الأرسططاليسي قد ترجم منذ عهد بعيد إلى الفارسية[2] ، أما ما خضع له المنهج الأصولي ، فهو أخذه لبعض طرق المتكلمين . أو بمعنى أدق كانت هـذه الطرق مشتـركة بين المتكلمين والأصـوليين كما يـذكـر إمـام الحـرمين والزركشي والايجي[3] . بل ويقرر الايجي أن أدلة العقول الأولى أمس بالفقه منها بالكلام . كما أن مبحث الحد الأصولي ينسب الى علماء أصول الفقه أكثر من نسبتـه إلى المتكلمين . ولم يكن هذا التـأثر من جهـة واحدة ، بـل كـان متبادلاً . فإذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا من المتكلمين بعض الطرق ، فقد أخذ المتكلمون من الأصوليين طرقاً كثيرة . وفي إيجاز نستطيع أن نقرر أنه لا توجد طرق منفصلة لإحدى هاتين الفرقتين بـل استخدمت كـل منهما نفس الطرق التي استخدمتها الأخرى .

وصـل المنهج بعـد ذلك إلى المـدرسة الحنفيـة . وقد أقـام الأحنـاف الأصول على الفروع ولم يقيموا الفروع على الأصول . فكان بجانب كل فرع

---

(١) مقدمة ابن خلدون . ص ٣١٨ .

(٢) ابن النديم . الفهرست « وقد كانت الفرس نقلت في القديم شيئاً من كتب المنطق والطب واللغة الفارسية .... » ٢٤٣ .

(٣) إمام الحرمين . البرهان ـ جـ١ ـ باب مدارك العقول ـ الزركشي . البحر المحيط جـ٥ ص ٨٠ ـ ١٠٢ .

أصله الفقهي الذي خرج عنه . أما إقامة الفروع على الأصول فهي المحاولة التي قام بها الشافعي .

وصل المنهج إذن إلى الشافعي وكان قد مر عليه تطورات عدة كما رأينا بلغت بـه حداً كبيـراً من النضوج . ولا ينقص من قـدر العمل الـذي قـام بـه الشافعي . وصول جوهر المنهج القياسي إليه . فقد قام الشافعي بتحليل هذا المنهج وعرضه في صورة منظمة ، وأضاف إليه أبحاثاً كثيرة أهمها المباحث البيانية التي لم يكن الصدر الأول في حاجة إليها ، حين كان الكلام ملكة للعرب . وتوسع في جميع المباحث الأصولية التي عرفت من قبل وأكمل بعضها . وأقام فروع المذهب على الأصول . فالشافعي له في وضع المنهج فضل لا ينكر. يقول الرازي: «كان الناس قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون . ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع اليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتهاوترجيحها ـ فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع اليه »[1] .

ويقول مصطفى عبد الرازق : « كان اتجاه المذاهب الفقهية قبل الشافعي الى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية خصوصاً عندما تكون دلائلها نصوصاً وأهل الحديث لكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضاً لذكر الدلائل من أهل الرأي . فلما جاء الشافعي بمذهبه الجديد كان قد درس المذهبين . ولاحظ ما فيهما من نقص بدا له أن يكمله . وأخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد في طريقة الاستنباط »[2] وهذه الطريقة طريقة فلسفية بحتة . يقول مصطفى عبد الرازق : « إن هذا الاتجاه من الشافعي هو اتجاه العقل العلمي الذي لا يعني

---

(١) فخر الدين الرازي . مناقب الشافعي . ص ٩٨ ـ ١٠٢ .

(٢) الأستاذ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة ١٣٦٣ ـ ١٩٤٤) ص ٢٣٠ .

بـالجزئيـات والفروع فكـان تفكيره تفكيـر من ليس يهتم بالمســائـل الجـزئيـة والتفاريع . بل يعني بضبط الإستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها . وذلك هو النظر الفلسفي »[1] وقد دعا كل هذا الى اعتبار الشافعي في العالم الإسلامي وفي الدراسات الإسلامية مقابلاً لأرسـطو في العالم الهليني وفي الـدراسات اليونانية . بحيث نرى ابن حنبل يعتبره فيلسوفاً «الشـافعي فيلسوف في أربعـة أشياء ـ في اللغة واختلاف الناس والمعاني والفقه »[2] ويمكننا أن نقول أنه إذا كان قد وجدت قبل أرسطو مناهـج منطقيـة كالإستقـراء السقراطي أو القسمـة الأفلاطونية كان لها أثر بالغ في تكوين « الأورجانون » فقد وجد الشافعي قبله مناهج أصولية أثرت في تكوين « الرسالة » .

ولكن هل كانت هذه المناهج الأصولية السابقة ، هي كل ما دخلت في منهج الشافعي وأثرت عليه . أو بمعنى أضيق ـ هل لم تكن هناك عوامل أخرى غير إسلامية ـ كالمنطق الأرسططاليسي مثلاً أثرت على أصول الشافعي يعاون على فكرة تأثر الشافعي بالمنطق الأرسططاليسي ـ فيما أعتقد ما يأتي .

أولاً ـ أن المنطق كان قد نقل إلى العالم الإسلامي قبل عصر الشـافعي بكثير . ومن المحتمل أن يكون قد أطلع عليه وخاصة وأنه درس من ناحية علم الكلام كما يعترف هو بنفسه « لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابـاً كبيراً لفعلت . ولكن ليس الكلام من شأني »[3] . واشتغـل من ناحيـة أخرى بعلم النجوم . وهذان علمـان نظريـان لا بد لبـاحثهما من أن يكـون عرف منـاهج البحث العلمية التي كانت معروفة في زمنه .

ثانياً ـ معرفة الشافعي للغة اليونانية ، على ما يذكر أبو عبد الله الحـاكم في كتابه مناقب الشافعي ـ الباب الرابع والعشرون ـ من أن الشافعي كان يقول حين سأله الرشيد عن علمه بالطب : « أعرف ما قالت الروم مثل أرسططاليس

(١) المصدر عينه . ص ٢٢٠ .

(٢) المصدر عينه . ص ٢٣١ .

(٣) السيوطي . صون . . . ص ٦٦ .

ومهراريس وفرفوريوس وجالينوس وبقراط وأسدفليس بلغاتهم »[1] .

ثالثاً ـ إذا لجأنا إلى النصوص نفسها يتبين لنا أن الشافعي يشارك أرسطو في اعتبار القياس الأصولي وهو التمثيل عند أرسطو ظنياً[2] .

غير أن هذه الأسباب التي استخلصتها من تراجم الشافعي أو من مؤلفاته ليست أدلة واضحة على تأثر الرسالة بالمنطق الأرسطوطاليسي . فمن غير المحتم أن تكون معرفة الشافعي للمنطق الأرسطوطاليسي ، علة لتأثره به في وضع منهجه . فقد عرف علم الكلام وحججه ومع ذلك فلم يرد عنه أنه تكلم فيه والمتكلمون أنفسهم عرفوا منطق أرسطو ومع ذلك لم يأخذوا به[3] . والمنهج الأصولي نفسه كان قد تكون الى حد كبير . وكان أغلب ما أضافه إليه الشافعي عناصر بيانية ونقلية خاصة بطرق الإسناد أو عدالة الناقلين أو على العموم مباحث خاصة بالكتاب والسنة . وبجانب هذا كانت هناك طرق عقلية أو مدارك للعقول يلجأ إليها نظار المسلمين وفقهاؤهم . بل وحتى هذه الطرق ، لم يلجأ اليها الشافعي في رسالته . وكان أولى أن يتأثر بها من أي منهج آخر . أما صوغ الشافعي للأصول في منهج عام متصّل فقد صدر فيه عن فكر خاص . أما معرفة الشافعي لليونانية ـ فليست برهاناً واضحاً على دخول المنطق الأرسطوطاليسي في أصول الشافعي وأسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لا يشعران بوجود أية علاقة بينها وبين أية دراسة أجنبية عن التفكير العربي واللغة العربية حقاً إن في الرسالة نظاماً منطقياً لا شك فيه . يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق إن من مظاهر هذا النظام « الاتجاه المنطقي إلى وضع الحدود والتعاريف أولاً ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والإستشهاد لكل قسم، وقد يعرض الشافعي لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها ، وينتهي به التمحيص الى تخير ما يقتضيه منها ـ ومنها أسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصور

---

(١) ابن القيم . مفتاح دار السادة جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .

(٢) الشافعي . الرسالة ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٢ : ص ١٣٢ .

(٣) السيوطي . صون . . . ص ٣٤٠ أنظر الباب المقبل .

المنطق ومعانيه ، حتى لتكاد تحسبه لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف في الإستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطق حواراً فلسفياً على رغم اعتماده على النقل أولاً وبالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة[1] .

لسنا ننكر كل هذا . ولكن لم تكن هذه الحدود والتعاريف حدوداً منطقية أرسطاليسية تقوم على فكرة الماهية وتقسيمها إلى أجناس وفصول ولم يكن هذا الأسلوب الجدلي المنطقي أسلوب المنطق الأرسطاليسي القائم على صور من الأقيسة والاستدلالات الموجودة في الاورجانون . بل بالعكس نرى أن أهم مباحث الأصول تخالف في جوهرها مباحث الأرسطاليسيين المنطقية . بقيت المسألة الأخيرة وهي اعتبار نتائج القياس الفقهي ظنية أو احتمالية ومشابهته في هذا للتمثيل المنطقي . وفي الواقع أن ظنية القياس تتصل بالمبدأ الفقهي العام الذي يقرر أن الأحكام الفقهية ظنية وألا مدخل لليقين فيها . ومن هنا يتبين أنه لا صلة مطلقاً لفكرة ظنية التمثيل عند أرسطو بفكرة ظنية القياس عند الشافعي . بل سنرى أن الأصوليين يعتبرون قياس الأصول موصلاً إلى اليقين ، إذا ما طبق في المسائل اليقينية . وسنرى أيضاً أن هذا القياس شيء آخر غير التمثيل ، ويخالفه في جوهره ، وفي الأساس الذي يقوم عليه .

ولم يكن موقف الشافعي من المنطق الأرسطاطاليسي سلبياً فحسب ، فاقتصر على عدم التأثر بالمنطق الأرسطاطاليسي بل كانت فيه ناحية إيجابية هي مهاجمة المنطق الأرسطاطاليسي مهاجمة شديدة تصل به إلى حد التحريم[2] . وعلل هذا الهجوم بعلل مختلفة أهمها : استناد المنطق الأرسطاطاليسي إلى خصائص اللغة اليونانية واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية . فأدى تطبيق منطق الأولى على الثانية إلى كثير من التناقض وسنعود الى بحث قيمة هذا النقد في بحثنا لنقد ابن تيمية لمنطق أرسطو . غير أن هذا النقد من ناحية أخرى يرجع لنا معرفة الشافعي باللغة اليونانية ـ وهي ما ذكرنا من قبل . وعلى العموم يمكننا

---

(١) الأستاذ مصطفى عبد الرازق تمهيد . . ص ٢٤٥ .   (٢) السيوطي . صون . . . ص ٥ .

أن نقول « إن الشافعي لم يصدر في هجومه على المنطق الأرسطاطاليسي عن اتجاه خاص ومزاج فردي ولكن عن الإسلام ذاته ـ هذا الإسلام الذي لم يكن يمثله ويتطابق معه أشد تطابق لا المتكلمون ولا الفلاسفة ولا الصوفية » وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء وعلى رأس كل هؤلاء الشافعي » .

استمرت رسالة الشافعي سنوات طويلة تسيطر على المناهج الأصولية في العالم الإسلامي . ولم يبدأ التحقيق والتمحيص فيها إلا بعد أكثر من قرن ، حين بدأ الإمام محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي (٣٣٠ هـ ـ ٩٣٢ م) يضع شرحه عليها . وقد حفظ لنا التاريخ أسماء تسعة من شراح الرسالة[1] ولكن لم يصل الينا مع الأسف شيء من شروحهم حتى يمكننا أن نحكم على مدى تأثرها بأي أثر خارجي . وقيمة معاونتها في تطور المنهج الأصولي . إلا أنه من المقرر أن ما ألف من هذه الشروح قبل نهاية القرن الخامس لم يتأثر بالمنطق الأرسططاليسي . ومع ذلك فليس لهذه الشروح من أهمية في تاريخ علم الأصول ، بالرغم من أن كثيراً من كتب الأصول المتأخرة احتفظت بأسماء كثيرين من أصحاب الشروح وببعض آرائهم . أما هؤلاء الشراح فهم الصيرفي المذكور آنفاً ، وحسان بن محمد القرشي الأموي أبو الوليد النيسابوري (٣٤٩ هـ ـ ٩٦٠ م) ومحمد بن علي بن اسماعيل القفال الكبير الشاشي (٣٦٥ هـ ـ ٩٧٥ م) والحافظ أبو بكر الجوزقي محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري الشيباني (٣٨٨ هـ ـ ٩٩٨ ـ ٩٩٩ م) وخمسة آخرون هم أبو زيد الجزولي ويوسف بن عمر وجمال الدين افقهسي أو ابن الفاكهاني وبو قاسم عيسى بن ناجي ، وليس لهؤلاء الشراح الخمسة تراجم .

أما التطور الحقيقي في علم أصول الفقه ـ فقد حدث تحت تأثير حركة فكرية جديدة هي بدء المتكلمين في التصنيف فيه[2] . وعلى هذا

---

(١) استندنا في هذا الى البحر المحيط للزركشي (مخطوط) وطبقات الشافعية للسبكي في مواضع مختلفة .

(٢) ابن خلدون مقدمة ص ٣١٩ .

الأساس يمكننا تقسيم علماء الأصول إلى قسمين : الأصوليين الفقهاء والأصوليين المتكلمين . أما الأول فقد امتزجت في كتاباتهم الأصول بالفقه وكثر تفريع المسائل الجزئية وذكر الأمثلة والشواهد - وبنيت المسائل الكلية العامة على النكت الفقهية - ويمثل هذا القسم فقهاء الحنفية ، ومن أئمتهم المتقدمين الدبوسي (٤٣٠ هـ) وقد كتب في القياس بأوسع ممن كان قبله وتمم مباحثه وشرائطه - وكان له أكبر الأثر في المعاونة على إكمال المنهج الفقهي[1] - وكتابه هو تأسيس النظر . ثم كتب البزدوي كتاباً مطولاً - كشف الأسرار - ثم جمع ابن الساعاتي[2] (٦١٤ هـ) بين طريقة المتكلمين والفقهاء مستنداً إلى كتابي الأحكام للآمدي وكشف الأسرار للبزدوي في كتاب سماه « بدائع النظام » ثم كتب الإمام الشاطبي (٧٩٠ هـ) كتاب الموافقات ، وسار أيضاً على هذا النهج شهاب الدين القرافي (٦٨٤ هـ) وله كتاب الذخيرة ، وكتاب أنوار البروق في نواء الفروق ، ثم كتب السبكي كتابه المشهور « جمع الجوامع » وقد اقتصر ابن السبكي في هذا الكتاب على ذكر مسائل الأصول مجردة من الأدلة والشواهد ، وقد شرح هذا الكتاب شروحاً عدة كان أهمها شرح المحلى[3] (٧٦١ هـ ٨٦٤ م) وشرح الزركشي (٧٩٤ هـ) . وهذه الكتب كلها بين أيدينا وقد خلت من أي تأثير بالمنطق الأرسطاليسي .

أما القسم الثاني وهم المتكلمون أشاعرة كانوا أو معتزلة[4] . وهنا نرى محاولة عقلية بحتة تقوم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية وتستند في هذا إلى الاستدلال العقلي والبرهنة النظرية[5] . فاستخدمت طرق البحث

---

(١) المصدر عينه . ص: ٣١٩ .

(٢) مظفر الدين أحمد بن علي المعروف بالساعاتي .

(٣) جلال الدين بن أحمد المحلى الشافعي المولود بمصر .

(٤) لم نذكر الشيعة ، وإن كانت لهم أصول خاصة وسبب أغفالنا لهم أنهم لم يتكلموا في القياس وهو أساس بحثنا هنا .

(٥) الغزالي . المستصفى (طبعة القاهرة ١٣٢٢) جـ١ ص ١ .

ابن حزم (علي بن أحمد) (١٤٠٦هـ - ١٠٦٤م) الإحكام في أصول الأحكام (طبعة الأستاذ الشيخ أحمد شاكر - القاهرة سنة ١٩٤٥هـ) المجلد الأول - الكتاب الأول جميعه .

الكلامية أو مدارك العقول التي عـرفت قبل الشـافعي في المدرسـة الأصوليـة الكـلامية . ووضعت تلك الـطرق وخاصـة طـريق القيـاس في صـورة عقليـة مجردة . ودخلت أبحاث كلامية كثيرة لما كـان علم الكلام معتبـراً واحداً من مصادر هذا العـلم الثلاثة ، لا لدى المتكلمين وحدهم بل ولدى الفقهاء حتى الـظاهريـة منهم . أما عن المعتـزلة فكمـا أنـه لم تصـل إلينـا كتبهم في علم الكلام ، لم تصل الينا كتبهم في علم الأصول ، وخاصة كتاب العهد للقاضي عبد الجبار (٤١٥ هـ) وشـرحه المعتمـد لأبي الحسين البصري (٤٣٦ هـ) ومع ذلك يمكننا أن نستخلص جوهر الأصول المعتزلية وعلى الخصوص لدى أبي هاشم الجبائي مفكر المعتزلة العظيم ـ من كتب المتأخرين من أهل السنة ـ وسيكون هذا محل دراسة أخرى خاصة . ودراسة هذه النصوص تشعـر تمامـاً بأنها لم توضع على طريقة الأرسطـطـاليسيين ، بـل على طريقـة الجدليين من نظار المسلمين .

أما الأشاعرة فقد احترزوا أيضاً بأصولهم عن منطق أرسطو ، ونجد هذا واضحاً لدى عدو ممتاز للتراث اليوناني ـ أبي بكر البـاقلاني ـ وهي شخصيـة ضخمـة لم تبحث بعد ـ ولم تصـل إلينـا إنتـاجهـا الأصـولي إلا خـلال كتب المتأخرين أيضاً .

ولكن ما لبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد امام الحرمين (٤٨٨ هـ) وقـد كان المـظنون أن إمـام الحرمين سـار على منهج المـدرسة الكلامية الأصولية الأولى ـ إلا أنه تسنى لي بحث مخطوطة نادرة لكتاب البرهان فتبين لي أنه وان كان إمام الحرمين خالف المنطق الأرسطـطـاليسي في نقـاط كثيرة ، إلا أنه تأثر به إلى حد كبير . بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه . فكما أنه خالف متكلمي أهل السنة في القول بالواسطة أولاً[١] ، ثم وافق أبا هاشم الجبائي في أقوال له كثيرة[٢] يقول ابن تيمية عنه

---

(١) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) جـ١ فصل عن حد العلم وحقيقته .

(٢) ابن تيمية . السبعينية ص ١٠٧ .

« واستمد من كلام أبي هاشم الجبائي على مختارات له ، ولقد خرج على طريقة القاضي وذويه في مواضع الى طريقة المعتزلة »[1] ثم انكاره علم الله بالجزئيات فكما أنه خالف الجمهور في كل هذا ، نراه يخالفهم أيضاً في محاولته مزج المنطق الأرسطاليسي بالأصول . ويمهد الطريق بذلك لتلميذه أبي حامد الغزالي ، مما أدى الى مهاجمة السلف لهذا الأخير مهاجمة عنيفة قاسية .

ويعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الأرسطاطاليسي بعلوم المسلمين . لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة ، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أ ول كتابه المستصفى ، والتي ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعاً . وعلى هذا الأساس اعتبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين ، ووجهت إلى الغزالي بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين .

ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسطاليسي ويفردون في أول كتبهم فصلاً خاصاً لما أسموه « المقدمات الكلامية »[2] أو « المقدمات الد خيلة » يلخصون فيها منطق أرسطو أو بمعنى أدق منطق الشراح الاسلاميين مشائياً تارة ورواقياً طوراً وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليوناني هذا ـ مباحث الألفاظ ـ أما مبحث القياس فقد استمر حتى بين أيدي الأصوليين المتأخرين بمنأى إلى أكبر حد عن هذا المنطق اليوناني أرسطاليسياً كان أو رواقياً .

ولن نعرض في هذه الفصول لتلك المقدمات الكلامية . فقد سبق أن عرضنا لجميع أنواع المنطق اليوناني بين أيدي شراحه الإسلاميين . وتلك المقدمات ليست إلا صورة من هذه الشروح الجمة التي كتبها الإسلاميون

---

(١) إمام الحرمين . البرهان ـ نفس الصفحات السالفة .

(٢) الزركشي . البحر المحيط . جـ١ ص ٩ .

والتي حللت عناصرها في الباب السابق . ولكن سنعرض لهذا المنهج الأصولي الكلامي ـ لأن المتكلمين يتشاركون فيه ، كما سنرى بعد ـ كما عرف قبل القرن الخامس . ولن أخوض في الأبحاث اللغوية لخروجها عن نطاق هذا البحث ، مع ملاحظة أن المباحث الأصولية اللغوية ليست من نوع علوم اللغة أو النحو العادية . فقد دقق الأصوليون نظرهم في فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها اللغويون أو النحاة . إن كلام العرب متسع وطرق البحث فيه متشعبة . فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعاني الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي يتوصل إليها الأصولي باستقراء يزيد على استقراء اللغوي . فهناك إذن دقائق لا يتعرض لها اللغوي ولا تقتضيها صناعة النحو . ولكن يتوصل إليها الأصوليون باستقراء خاص وأدلة خاصة[1] .

هذا هو تاريخ المنهج الأصولي ـ استطعنا أن نتبين من خلاله موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسي ، وتكون هذا المنهج منذ العصر الأول واستمر الأصوليون يكملون فيه ويضيفون إلى عناصره جدة في التفكير ، حتى وصل إلى أيدي الشافعي . فاقامه علماً متفق الأجزاء متناسق الأطراف . وفي كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانية ـ ثم انقسم إلى قسمين بعد الشافعي : علم الأصول الفقهي وعلم الأصول الكلامي . وفي كلا القسمين لم يتأثر أيضاً بمنطق أرسطو ـ حتى أتى القرن الخامس فمزج المسلمون المنطق الأرسطاليسي بالأصول ، وبهذا انتهى أو كاد ينتهي تفكير المسلمين المبدع في المنطق .

هذا هو موقف علماء أصول الفقه ـ فقهاء كانوا أو متكلمين . فما هو موقف علماء أصول الدين المتكلمين من المنطق الأرسطاليسي ؟ هذا ما سنبحثه في الفصل القادم .

---

(١) سميت بالكلامية لأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءاً من علم الكلام (مسلم الثبوت جـ١ ص ١٠) .



الفصل الثاني

موقف علماء أصول الدين ـ المتكلمين ـ من المنطق الارسطاليسي حتى القرن الخامس

بحثنا في الفصل السابق موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسي حتى القرن الخامس . ووصلنا إلى أن هؤلاء العلماء لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسي وسنحاول في هذا الفصل أن نبحث موقف علماء أصول الدين من هذا المنطق . وأول ما نراه حول هذا الموقف فكرة شائعة لدى مؤرخي الفكر الإسلامي وخاصة المستشرقين : وهي أن المتكلمين الأول كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو في جدلهم اللاهوتي ـ ومع أن هذه الفكرة فاسدة تمام الفساد ـ فانها سادت حتى الآن . وربما عاون على تدعيمها الحجج الآتية : ـ

أولاً ـ أن المعتزلة بدأوا حجاجهم الديني مع النصارى في وقت مبكر . وكان قد حل مكان المسيحية الأولى الساذجة، مسيحية أخرى مركبة على أساس المنطق اليوناني ـ أو بمعنى آخر كان النصارى يتسلحون في جدلهم الديني ـ كما قلت في المقدمة ـ بالمنطق الأرسطاطاليسي حتى آخر الأشكال الوجودية . ولم يكن مما يقنع هؤلاء النصارى في جدلهم البراهين الشعرية أو الاحتجاجات الخطابية ـ وهم يتكلمون في اتحاد اللاهوت والناسوت في المسيح وتوحد الأقانيم وتعددها . فكان من المعقول إذن أن لا يبدأ المسلمون هذا النقاش ، وهم خلو من معرفة منطق ارسطو وخاصة أن يوحنا الدمشقي كان

يعتبـر الإسلام في كتـاباتـه التي يناقش فيهـا المسلمين ـ كأنـه عقيدة نـظريـة فلسفية[1] .

ثانياً ـ عدم وصول كتب المعتزلة إلى أيدي الباحثين حتى يمكن الحكم القاطع على منهاج البحث لديهم . وكـل ما وصـل إلينا شـذرات مقتضبة في غالب الأحايين عن مـذاهبهم أما منـاهج البحث لـديهم فلم يذكـر عنها شيء مطلقاً .

ثـالثاً ـ وجـود كتب متأخـري المتكلمين ـ أي الذين عـاشوا بعـد القرن الخامس الهجري ـ أدى إلى القـول بأن كتب متقـدمي المتكلمين ـ أي الذين عاشوا قبل هذا القرن ـ كانت على مثالها . وكتب المتـأخرين هـذه مؤلفة في معظمها على طريقة المنطق الأرسططاليسي . وقد وصلتنا هذه الكتب ، بينما كتب متكلمي العهد الأول إما مفقودة وإما لم تنشر بعد . ودعا هذا إلى القول بأن علم الكلام تأثر في جميع عصوره بمنطق أرسطو .

وفي الواقع إن المنطق الأرسططاليسي قوبل في المدرسة الكلامية الأولى حتى القرن الخامس أسوأ مقابلة . فهاجمته جميع الفرق الكلامية ، معتزلة أو أشعـرية أو شيعـة أو كراميـة . يقول ابن تيميـة : « ما زال نـظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقهم بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبون فسادها . وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي »[2] ويقول في فقرة أخرى « ما زال نـظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه يعيبونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشـرعية »[3] . وهـذا ما يـردده ابن القيم أيضاً[4] .

---

(١) Encg. Brit. John of Damascus.

(٢) السيوطي . صون . . . ٣٢٤ .

(٣) نفس المصدر . . . ٣٣٣ .

(٤) ابن القيم . مفتاح دار السعادة جـ ١ ص ١٦٧ .

ومما يثبت هذا إثباتاً واضحاً :

أولاً ـ اختلاف نظرة المتكلمين والمشائين في مبحث الحد ونقد الأولين لمبحث الحد الأرسطاليسي[1] .

ثانياً ـ رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسططاليسي . ويذكر لنا ابن خلدون (٧٨٥ هـ ١٤٠٦ م) . « أن المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائدة »[2] ووصلت إلينا مقتطفات من كتاب الآراء والدّيانات لابن النوبختي الشيعي وفيها نقد للشكل الأول[3] .

ثالثاً ـ أظهر لنا النقد التحليلي لنصوص كثيرين من المتكلمين أن الباقلاني[4] (١ صفر سنة ٤٠٣) وإمام الحرمين[5] ، وكثيرين من المعتزلة خرجوا في أبحاثهم عن منطق أرسطو . وصرح أبو سليمان السجستاني بهذا النقد وسيأتي هذا بعد[6] .

رابعاً ـ الكتب الكثيرة التي ألفت في نقد المنطق الأرسططاليسي ككتاب الدقائق لأبي بكر بن الطيب والآراء والديانات لإبن النوبختي وتشير نصوص كثيرة إلى أن أبا علي الجبائي وأبا هاشم والقاضي عبد الجبار كتبوا في نقد المنطق الأرسطاليسي[7] . ونقد أبو العباس الناشىء المعتزلي المنطق الأرسطاليسي كما ورد في مناقشة السيرافي (٣٦٨ هـ ـ ٩٧٨ م) لأبي بشر متى بن يونس (٣٢٨ هـ ٩٣٩ م) (وهذا الناشىء أبو العباس قد نقد عليكم

---

(١) السهروردي ، حكمة الإشراق . ص ٥٨ . السيوطي . صون . . . ٢٠٨ .

(٢) ابن خلدون . مقدمة . . . ص ٣٣٦ .

(٣) السيوطي : صون : ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦ .

(٤) أبو بكر بن محمد الطيب بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني .

(٥) ولد إمام الحرمين عبد الله بن عبد الملك الجويني في ثامن عشر المحرم سنة ٤١٩هـ وتوفي ليلة الأربعاء ٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٧٨ .

(٦) السيوطي صون . ص ٢٠٧ ابن القيم : مفتاح : ج ١ ص ١٦٧ .

(٧) أبو حيان التوحيدي : المقايسات : ص ٥٥٥ ـ ياقوت : إرشاد الأديب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم البلدان (طبعة القاهرة) جـ٣ ص ١١٩ .

وتتبع طريقكم وبين خطأكم وأبرز ضعفكم ولم تقدروا الى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال وما زدتم على قولكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم عن وهم)[1] ويذكر عن ابن حزم أنه نقد منطق أرسطو يقول صاعد « وألف كتاباً أسماه التقريب لحدود المنطق ، بسط فيه القول على تبيين المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية وخالف أرسطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه ، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط »[1] .

ويمكن تفسير هذا الموقف في دائرة منطق أرسطو بموقف المتكلمين العام تجاه علوم الأوائل بحيث نرى مؤرخاً معتزلياً كابن المرتضى (٧٤٠ هـ ـ ١٤٢٧ م) يقول عن أبي الحسن البصري « كان للهاشمة عنه نفرة لأمرين أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل »[2] ويردد ابن المرتضى في فقرات عدة كراهية المعتزلة للفلسفة وعلوم الأوائل .

ولكن إذا كان المتكلمون هاجموا المنطق الأرسطاليسي وخرجوا في أبحاثهم عن قواعده . فلا شك وقد كانت لهم فلسفة خاصة أن يكون لهم منطق خاص يخالف منطق أرسطو ، وأن يكون نقدهم قائماً على أسس منطقية خاصة . فإذا كانوا قد نقدوا مبحث الحد الارسططاليسي ، فإنهم أقاموا مبحثاً آخر للحد . وكذلك وضعوا أو أخذوا من الأصوليين أدلة ومدارك للعقول ، تعتبر بمثابة أبحاث القياس الأرسططاليسي ولواحقه . ويثبت أن المتكلمين استخدموا منهاجاً للبحث غير المنطق الأرسططاليسي ما يأتي :

أ ـ أن الغزالي (٥٠٥ هـ ـ ١١١١ م) يهاجم هذا المنهاج الذي يخرج عن منطق أرسطو في أخذ المتكلمين بمقدمات مشهورة تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها لا القانون العقلي وهو عنده منطق أرسطو وقضاياه ـ الذي يقرر أن البديهيات وحدها هي التي ينبغي تسليمها ، ولكن مجرد شهرتها

---

(١) صاعد طبقات الأمم ص ١١٨ .

(٢) ابن المرتضى المنية والأمل شرح الملل والنحل ص ٩٦ .

وتوافرها[١] (وهي ما يسميها صاحب المواقف بالمقدمات الضعيفة)[٢] وما كان يراه في عدم إهتمام المتكلمين بالبديهات ، وخروجهم في أبحاثهم عنها « فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية فيشكك فيها ولا يتشكك في الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة بمجاحدة الجليات »[٣] ولعل الغزالي يشير إلى تلك النظرية التي كانت تتردد في أوساط المسلمين « نظرية الواسطة » والتي تنقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين أي مبدأ الثالث المرفوع . وفي فقرة أخرى إن « أكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء في مجادلاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها . ولذا نرى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم في تنقيحها »[٤] ويلاحظ أن كلمة الجدليين تطلق على طائفة من المتكلمين والأصوليين لم يأخذوا بالمنطق الأرسطاليسي . بل كانت لهم قواعد وأنظمة خاصة في المناظرة والمجادلة . يمكننا أن نستخلص من كلام الغزالي أنه يشير إلى منهاج خاص للمتكلمين .

ب ـ ما يقوله إمام الحرمين « رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيباً ننقله ثم نبين فساده »[٥] وهذا يثبت تماماً أن للمسلمين منهاجاً في البحث العلمي مستقلاً ، لأن إمام الحرمين ـ أخذ إلى حد ما ـ كما بينا في الفصل السابق بالمنطق الأرسطاليسي .

جـ ـ احتقار ممثلي الفكر الهليني في العالم الإسلامي ـ شراحاً كانوا أو مترجمين ـ للمتكلمين لمخالفة هؤلاء المنطق الأرسطاليسي . يذكر القفطي (٦٤٦) أن يحيى بن عدي (٣٦٥ هـ ـ ٩٧٥ م) حضر مجلس بعض الوزراء

---

(١) الغزالي المنقذ من الضلال ص ٧٩ ـ ٨٠ .

(٢) الأيجي المواقف جـ ٢ ص ٤٤ .

(٣) الغزالي معيار العلم ص ١٦٠ .

(٤) المصدر نفسه ـ ص ١٦٠ .

(٥) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) جـ ١ باب مدارك العقول .

ببغـداد في يوم من الأيـام وكـان في المجلس بعض المتكلمين فـطلب اليهم الـوزير أن يتكلمـوا مع يحيى - فـرفض يحيى قائـلاً « هم لا يفهمون قـواعـد عباراتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم »[1] .

د - اعتبـار الكلام نفسـه منهجاً للعلوم الشـرعية بمثـابة المنـطق منهجاً للعلوم العقلية . فان شارح المقاصد يرى أن من أهم الأسباب التي من أجلها سمي علم الكلام باسمه « أنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات »[2] .

هـ - يقرر ابن تيمية (٧٢٩ هـ) صـراحة وجـود قانـون خاص امتـاز به المتكلمون فيقول : « وكان للغزالي قانون هو المنطق - أما أبو بكر بن العربي فقد وضع قانوناً آخر مبنياً على طريقة أبي المعالي ومن قبله كالقاضي أبي بكر البـاقلاني »[3] ويـذكر في فقـرة أخرى أن نـظار المسلمين عدلـوا عن طـريق المناطقة فقالوا « الطريق هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود وهو ما يكون العلم »[4] وهذا الطريق غير طريق المناطقة بل هي أدلة خاصة ويردد ابن تيمية هـذا في مواضـع كثيرة من كتبـه - كما أن ابن السبكي يـردده أيضاً[5] .

و - ما يذكره ابن خلدون (٨٠ هـ - ١٤٠٦ م) من أن أبا بكر الباقلاني وضع المقدمات العقلية التي يتـوقف عليها الأدلـة والأنظار ومنهـا « أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » وأن هذه الطريقة كانت فناً نظرياً قائماً بذاته . ثم جاء إمام الحرمين ، فوضـع في هذه الـطريقة كتـاب الشامـل وأن في هذا

---

(١) القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف) أخبار العلماء بأخبار الحكماء (طبعة ليبسك سنة ١٣٢) ص ٥ .
(٢) شرح المقاصد جـ ١ ص ٥ .
(٣) ابن تيمية . موافقة صريح المعقول لصريح المنقول جـ١ ص ٣ .
(٤) السيوطي صون . . . ٢٦٤ .
(٥) ابن السبكي . ميد النقم ص ١١٤ .

الكتاب نفسه شرحاً للطريقة القديمة للمتكلمين . ثم يذكر أن المتأخرين بعد هذا قرأوا المنطق الأرسطاليسي ، وعلى ضوء هذا المنطق نظروا في القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها ، فما عادوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ـ وتكونت طريقة أخرى هي « طريقة المتأخرين » مستمدة من منطق اليونان رواقياً كان أو أرسطاليسياً وقائمة عليه[1] .

حـ ـ ما يراه المتكلمون أنفسهم من أن علم الكلام « ليست له مبادىء تبين في علم آخر ـ انما هو مستغن في نفسه عما عداه »[2] ويقرر السيالكوتي أن مباحث النظر تخالف الكثير من المسائل المنطقية الأرسطاليسية[3] .

ط ـ يذكر ابن رشد[4] (٥٩٥ ـ ١١٩٨) أنه كان للمتكلمين طرق ودلائل خطابية[5] .

نستنتج مما تقدم أنه كان للمتكلمين في العصر الكلامي الأول حول تكوين المنهج موقف مزدوج .

أولاً ـ رفض المنطق الارسطاليسي كمنهاج للبحث ومهاجمته .

ثانياً ـ الأخذ بمنهاج إسلامي خاص وضعه أو وضع أسسه علماء أصول الفقه . وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل . وقد استمر هذا المنهج في الفترة الأولى في جميع دوائر المتكلمين ـ معتزلة كانوا أو شيعة أو أشاعرة أو سنيين ـ بمعزل الى أكبر حد عن المنطق الأرسطاليسي . أما مزج المنطق الأرسطاليسي بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم فبدأ في اواخر

---

(١) ابن خلدون . مقدمة ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧ .

(٢) شرح المواقف . جـ١ ص ٥٥ .

(٣) المواقف . الحاشية ص ٥٧ جـ١ .

(٤) ولد ابن رشد سنة ٥٢٠هـ ـ ١١٢٦م ومات في مراكش في ٩ صفر سنة ٥٩٥هـ ١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨م .

(٥) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٣٥ .

القرن الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين[1] . غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن هذا المزج لم يحدث على يد مفكر من المعتزلة ، بل بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبي حامد الغزالي ، ومع ذلك فقد بقي لمنطق أرسطو أعداء ممتازون حتى العصور الأخيرة ، وسنبين هذا فيما بعد ـ وبقي لمناهج المتكلمين الأولين ، أنصار كثيرون استخدموها واحتفظوا في جدلهم بها .

ما هي العلة التي دفعت المتكلمين الى عدم قبول المنطق الأرسطاليسي ؟ يمكنني أن أستنتج ببساطة أن العلة في هذا هو أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقيا أرسطو . فكان من البديهي ألا يقبلوا منهاج البحث الذي استندت عليه هذه الميتافيزيقا .

وسنحاول أن نعرض الآن لمنطق المتكلمين طبقاً لما لدينا من مصادر ، مع ملاحظة أن هذا المنطق استخدمه الأصوليون ـ علماء أصول الفقه ـ قبل المتكلمين ، ولذلك سنعبر عن علماء هاتين الفرقتين بالأصوليين ـ علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين ـ ثم نعرض بعد ذلك موقف المتكلمين من قانون بديهي هو قانون عدم ارتفاع النقيضين ـ الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع ـ ثم نقدهم لمبدأ العلية . ثم نصل الى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامي الخاص الى منطق أرسطو .

---

(١) ابن خلدون ص ٣٩٦ ـ ٣٤٧ ـ ٣٤٨ ابن السبكي ـ مبيد النقم ص ١١٤ .



منطق الأصوليين مبحث الحد الأصولي

كـانت النتيجة التي وصلنـا إليها في الفصلين السـابقين أن الأصـوليين علمـاء أصول الفقـه وعلمـاء أصـول الـدين ـ المتكلمين ـ لم يقبلوا المنـطق الأرسـططاليسي وأنهم وضعوا منـطقاً يخـالف هذا المنـطق . وقلنا إن علمـاء أصول الفقه وعلماء أصول الدين استخدموا منهجاً للبحث أو منطقاً واحـداً . ولكن ما هو هذا المنطق الأصولي الذي استخدمه الأصـوليون ؟ هـذا المنطق الأصولي في الحقيقـة هـو منهـج من منـاهـج البحث العلمي الـذي وضعـه الأصـوليون لكي يسيـروا عليه في أبحـاثهم وكانت أميـز صفاتـه أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقا ـ أو من الصفة الميتافيزيقية تلك الصفة التي جعلت المنطق الارسططاليسي كأنه علم الفكر الضروري من حيث هو متطابق مع الموجود La seience de la pensée necessaire en tant qu'identique avec l'être أو كما يدعيه الهجليون علم الفكرة المجردة[1] La science de l'idée pure وخلوه من الناحية الميتافيزيقيـة جعله منطقـاً عملياً أو بمعنى أدق منـطقاً pragmatique يتفق مـع الحاجة الإنسانية العملية . وينقسم هذا المنطق إلى مبحثين : المبحث الأول هو مبحث الحد . والمبحث الثـاني هو مبحث الإستـدلالات . وسنبحث في هذا الفصل مبحث الحد ـ كما عرفه الأصوليون ـ طبقاً لشذرات قليلة بقيت لنا عنه كتب المتأخرين .

---

(١) Hamelin: Le système d'Aristote P. 93 .

« إن الحد عند أرسطو ـ كما رأينا ـ هو المعرف للماهية أو للذات أو بأنه الجواب الصحيح في سؤال ما هو إذا أحاط بالمسؤول عنه » هذه التعاريف كلها ميتافيزيقية لم يقبلها الأصوليون وأوردوا عليها الإعتراضين الآتيين ـ أولهما : أن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال ـ ثانياً : أن الحد ليس معرفاً للماهية أو موصلاً للسكنة لعسر التوصل إلى هذا أو استحالته . لكن حد الشيء هو معناه الذي لأجله استحق الوصف المقصود[1] . وهذا اتجاه في تعريف الحد يخالف الحد الأرسططاليسي . وسنوضح هذا توضيحاً أكثر .

إن تعريف الحد في الواقع يتوقف على ما هو الغرض من الحد هل هو حصر الذاتيات أو مجرد التمييز كيفما اتفق . أما الارسطاليسيون ـ وغايتهم من الحد حصر الذاتيات ـ فكان الشرط عندهم أن يكون الوصف خاصاً أي يرجع إلى وصف حقيقة المحدود : فالحد إذن « هو القول المفصل المعرف للذات بماهيته »[2] أما عند الأصوليين ـ وغايتهم من الحد مجرد التمييز ـ فيرجع الحد إلى قول الواصف أي أنه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه يقول الباقلاني ـ وهو ممثل الفكر الأصولي الأول ـ « الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده . وإنما على الحاد أن يأتي بعبارة يظن السائل عالماً بها إن جهل ما سأل عنه ، فان جهل العبارات كلها فسحقاً سحقاً »[3] ولذلك عرف العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به ـ والمعرفة كما كان مفهوماً هي العلم . وينكر إمام الحرمين هذا بشدة . ويرى أن الغرض من الحد هو الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المسؤول عن حده ، وبه تميزه الذاتي عما عداه ، ولن يوصل تغاير العبارات وإبدال لفظ بلفظ إليها[4] .

---

(١) الزركشي . البحر المحيط جـ١ ص ٨٠ .

(٢) ابن سينا . منطق المشرقيين (المطبعة السلفية) ص ٣٤ .

(٣) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج أ فصل ـ حد العلم وحقيقته .

(٤) المصدر نفسه . نفس الفصل .

ويمكننا أن نستخلص من تعريف أبي الحسين البصري للعام[1] أنه ينحو في الحد أيضاً هذا المنحى اللفظي . فان الحد عنده شرح اسم اللفظ على وجه يخصه ويحصره . ولم يلجأ في تعاريفه إلى أي نوع من أنواع الحدود الارسطاليسية بل إن الحد لدى المتكلمين جميعاً إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره وأنه يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره . يقول ابن تيمية « . . . المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالإسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته . وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم ، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا . وإنما أدخل هذا في كلام من تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة وأوائل السادسة ، وهم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني . وأما سائر النظار من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم ، فعندهم إنما يفيد الحد التمييز بين المحدود وغيره . بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره ، ولا يجوز أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره ، سواء سمي جنساً أو عرضاً عاماً وإنما يحدون بما يلازم المحدود طرداً وعكساً ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلاً وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره .

وذلك مشهور في كتب أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي إسحق وابن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل والنسفي وأبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار والطوسي ومحمد بن الهيثم وغيرهم »[2] وفي فقرة أخرى يقول « ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقيين كما جد في ذلك متأخروهم »[3] ويقول صاحب كشاف اصطلاحات

---

(١) الآمدي . الأحكام في أصول الأحكام جـ٢ ص ٢٨٦ .

(٢) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقية (طبعة بمباي ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م) ص ١٤ - ١٥ .

(٣) السيوطي . صون . . . ص ٢٠٨ .

الفنون « الحد عند الأصوليين مرادف للمعرف وهو ما يميز الشيء عن غيره وذلك الشيء يسمى محدوداً ومعرفاً » ثم يفرق بين هذا الحد والحد الارسطاليسي . فالأول « يفيد تمييز صورة عما عداها » والثاني « يحصل في الذهن صورة غير حاصلة » ثم يتكلم عن أنواع الحد عند المناطقة ـ وينتهي إلى القول بأن هناك فارقاً بين الإثنين[1] ويرى الزركشي أن أئمة الكلام والأصول يرون أن القصد من الحد التمييز بين المحدود وغيره . ثم ينقل عن إمام الحرمين « أن القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين الفرق بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره . أما المناطقة فقالوا « إن فائدة الحد التصوير »[2] أي تصوير الماهية .

هناك إذن اختلاف كبير في تعريف الحد وغايته عند الأصوليين والأرسطاليسيين . فإن المنطق الأرسطاليسي يعتبر الإقتصار على تمييز المحدود عن غيره دون تتميم حقيقته بمقوماتها إخلالاً بالحد . فاذا عرفنا الإنسان بأنه جسم ناطق وحذفنا ـ ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ـ اعتماداً على أنه لا شيء غيره جسم ناطق ، كان هذا التعريف غير تام . ولذلك لم يقبل إمام الحرمين الحد الأصولي ـ وهو من بين المتقدمين الوحيد الذي خالف هذا الاتجاه وأخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسطاليسي ـ وإذا كان الحد عند المناطقة الأرسطاليسيين يفيد تصور المنطوق بعد أن لم يكن ، فالحد الحقيقي هو ما اشتمل على مقومات الشيء المشتركة والخاصة . فهو يتوقف ـ كما هو مفهوم ـ على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح . ومعنى ترتيبها على الوجه الصحيح إيراد الجنس أولاً ، ثم الفصل ثانياً . أما الأصوليون فالبعض منهم أنكروا أن يتكون الحد من أي نوع من أنواع الماهيات[3] وهؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظياً بحتاً ، فيميز المحدود عن غيره بدون تقيد بفكرة الذاتيات أو العرضيات . والبعض الآخر

---

(١) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ص جـ١ .

(٢) الزركشي : البحر المحيط : جـ٩ ص ٨٥ وابن تيمية ص ٩٧ .

(٣) ابن تيمية . موافقة صريح المعقول لصريح المنقول جـ٣ ص ٢٢٢ .

يرى أن الحد يتكون من ماهية اعتبارية فيحدث الفرق بين المحدود وغيره بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره[1] . وكلا الإتجاهين لا يوافق على استناد الحد الى فكرة الجنس والفصل الذاتيين كما يفهمها المناطقة الأرسطاليسيون . ولكن الفريق الثاني من الأصوليين اشترط مع ذلك الإطراد والإنعكاس أي يلزم من ثبوت الوصف ثبوت المحدود ومن إنتفائه انتفاؤه . يقرر إمام الحرمين أن « الإطراد والإنعكاس لا يتم الحد عند الأصوليين إلا بهما »[2] .

وإذا كان الحد عند الأرسطاليسيين هو تعريف الشيء بالتوصل إلى ماهيته . أي لا بد من معرفة الماهيات المختلفة تفصيلاً ، حتى يعلم المشترك بين الأشياء المشتركة في شيء واحد أي « الجنس » والقدر الذي ينفصل به كل واحدة منها عن الأخرى أي « الفصل » فمن الصعوبة التوصل اليه وقد لاحظ ابن سينا هذا من قبل . أما الحد الأصولي . فهو في غاية السهولة ، لأنه إذا كان الحد تفصيل ما دل عليه اللفظ إجمالاً ، فلا عسر في اقتناصه[3] .

يقول أبو البركات البغدادي رداً على ابن سينا « الحدود في غاية السهولة ، لأن الحدود هي حدود الأسماء ـ والأسماء أسماء الأمور المعقولة ـ وكل أمر معقول فلا بد وأن يعقل ـ أن كمال المشترك أي شيء هو وما هو ، وكمال جزء المميز أي شيء هو ـ فكان الحد سهلاً من هذا الوجه[4] . ويقول فخر الدين الرازي في الملخص « الإنصاف إنه إن كان الغرض المقصود منه تفصيل مدلول الإسم كان سهلاً ، وإن كان الغرض معرفة الماهيات الموجودة كان ذلك في غاية الصعوبة »[5] ويردد ابن تيمية أيضاً هذا « عسر الحد مبني

---

(١) الزركشي . البحر جـ١ ص ٨٥ .

(٢) الزركشي . البحر المحيط جـ١ ص ٨٤ .

(٣) الزركشي . البحر المحيط جـ١ ص ٨٤ .

(٤) أبو البركات البغدادي . المعتبر جـ١ ص ٦٥ .

(٥) الزركشي . البحر المحيط جـ١ ص ٣ .

على اعتقادهم أن المراد بالحد تصوره وليس كذلك »[1] .

فصعوبة التوصل إلى الحد إذن ناتجة من تعريف الحد الأرسطاليسي من أنه المعرف للماهية . أما إذا كان قصد به التمييز غير الذاتي بين المحدود وغيره ، كان في غاية السهولة .

وإذا كان الحد عند المسلمين هو التمييز بين المحدود وغيره ـ فما هي طريقة اكتشافه ؟ قد رأينا طرقاً كثيرة لاكتشاف الحد عند الشراح الإسلاميين للمنطق الأرسطاليسي ، وهذه الطرق هي الاستقراء والقسمة والبرهان والتركيب . وقد رأينا أن هذه الطريقة الأخيرة هي التي لجأ اليها أرسطو مع نقضه للطرق الأخرى . وتابعه المشاؤون الإسلاميون متابعة تامة . ورأينا بعض المفكرين الإسلاميين يأخذون بالطرق الأخرى وعلى خلاف مذهب أرسطو . أما الأصوليون فلم يقبلوا شيئاً من هذه الطرق ـ وخاصة طريق التركيب عند أرسطو. يقول الزركشي إن من شروط الحد عند الأصوليين « أن لا يكون مركباً على خلاف وتفصيل، فعند المنطقيين لا بد في الحد من التركيب ومنعه المتكلمون »[2] ثم يذكر أن إمام الحرمين نقل هذا عن كثير من المتكلمين وينقل الزركشي أيضاً عن الأستاذ أبي منصور « اختلف أصحابنا في تركيب الحد من وصفين فأكثر فمنع أبو الحسن الأشعري الجمع بين معنيين في حد واحد إذا أمكن إفراد أحد المعنيين عن الآخر. ولهذا اختار في حد الجسم أنه الطويل العريض العميق[3] ويقرر ابن تيمية أن عامة نظار المسلمين «منعوا أن يذكر في الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره » ويقول ابن تيمية أن جميع طبقات المتكلمين صرحوا بهذا ـ معتزلة (أبو هاشم الجبائي) وشيعة (ابن النوبختي) وأشاعرة (الباقلاني)[4] وقد رأينا الأشعري (٣٢٤هـ ـ ٩٣٥م) لا

---

(١) الزركشي . البحر . . نفس الصفحات .

(٢) الزركشي البحر . . . جـ١ ص ٩٥ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) ابن تيمية موافقة صريح المعقول لصريح المنقول ج ١ ص ٢٥٣ ـ ٢٥٥ .

يقبل أيضاً فكرة التركيب ، ولكن ينبغي أن نلاحظ أنه ليس معنى منع التركيب تكليف الحاد بأن يأتي في حده بعبارة واحدة . « اذ المقصود اتحاد المعنى بدون اللفظ . والعبارات لا تقصد لأنفسها وليست هي حدوداً بل منبئة عن حدود »[1] ولكن التركيب الذي يبطله الأصوليون هو المركب من الماهية أي من الجنس والفصل . وهو تركيب يقوم على أساس فكرة العلية ـ ففكرة أن للجسم جزئين ـ كالهيولي والصورة غير المحسوستين ـ أي أن الجنس والفصل ـ ينكرهما المتكلمون الذين يقولون « إن الجسم مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ) فالجزء عند المتكلمين لا يكون من مفهوم المسمى أي الجسم لتعقل الجسم دون ذلك الجزء غير المحسوس[2] فالتركيب الذي ينكره الأصوليون ـ هو التركيب المكون من الهيولي والصورة أو الجنس والفصل ـ والتركيب الذي يقبله الأصوليون هو تعدد الألفاظ ولكن لا يجعل الفصل علة للجنس والفصل « مراد المنطقيين بالتركيب هو المركب من جنس وفصل وهو صحيح في الحد والتركيب الذي أراده الأصوليون هو تداخل الحقائق ـ وهو مبطل للحد[3] . والمقصود بتداخل الحقائق عدم إيراد ذاتيات الحد بوضع الجنس أولاً والفصل ثانياً ـ ثم يكون الفصل علة لوجود الجنس . وقد أدى عدم قبول الأصوليين لفكرة العلل في مبحث الحد وفي غيره من الأبحاث الى تعارض فكري شديد بينهم وبين المنطق الأرسطاليسي كما أدى الى مهاجمة الفلاسفة وعلى الاخص ابن رشد ، لهم هجوماً عنيفاً . وصلة مبحث العلل بالحد ـ عند أرسطو صلة وثيقة ـ فان الحد الارسططاليسي للشيء يتكون من مادته وصورته أي من جنسه وفصله . وذلك أن الحد إنما وضع ليبين حقيقة الشيء ـ والصورة هي كمال وجود الشيء وهي أشرف ما به قوامه . وينقد الأصوليون مبحث الحد من حيث اتصاله بمبحث العلل . إن الأشاعرة لم

---

(١) البحر . . . ص ٩٥ .

(٢) شرح حكمة الإشراق . ص ٥٣ .

(٣) البحر ص ٦٥ . Hamelin: Le système d'Aristote P. 123 .

يوافقوا على فكرة العلية في أبحاثهم العقلية هذا ، من ناحية ـ ومن ناحية أخرى يستند على مذهب العلل عنصرا الحد أي الجنس والفصل . ولم يقبل الأصوليون فكرة الجنس والفصل ، فكان من المعقول ألا يقبلوا الاساس الذي تستند عليه فكرتهما .

وقد أثار بعض الأصوليين المتأخرين الذين لم يقبلوا ـ فيما يرجح ـ المنطق الأرسطاليسي اعتراضات هامة على استناد الحد الارسطاليسي على فكرة العلل[1] . تتلخص في أن الارسطاليسيين يرون أن الفصل وهو الصورة علة وجود الجنس وهو المادة[2] لامتناع وجود جنس مجرد من الفصول كالحيوانية المطلقة ، ولكن الرازي لا يوافق على هذا « لأن الماهية المركبة من ذات وصفة أخص منها كالحيوان الكاتب يكون الذات جنسها والصفة فصلها مع امتناع كون الصفة علة للذات لتأخرها »[3] وينبغي أن نلاحظ أن الرازي يعتبر الكاتب « فصلاً » بينما هي « خاصة » أي أنه يتكلم من ناحية أن الماهية اعتبارية ، بينما المناطقة الارسطاليسيون يتطلبون الماهية حقيقية ، وقد نشأ عن أخذ المناطقة بالعلية في الحد واعتبار الفصل علة للجنس وإبطال الأصوليين لها النتائج الآتية :

أولاً ـ يرى الأصوليون « أن الفصل الواحد بالنسبة إلى نوع واحد قد يكون جنساً له » فالناطق بالنسبة إلى أنواع الحيوان فصل للإنسان وإلى الملك جنس له . والحيوان جنس للإنسان . لأن هذه الكلمة تطلق على أفراد حقيقة مختلفة ، ولكنها في الوقت عينه تفصل الإنسان من الملك . أما الأرسطاليسيون فيرون أن الفصل الواحد بالنسبة إلى النوع الواحد لا يكون جنساً باعتبار آخر ، لأن الفصل لو كان جنساً لكان معلولاً للجنس المعلول له ـ

---

(١) البحر المحيط . . . ص ٩٣ ـ ٩٥ جـ١ .

(٢) المواقف جـ٣ ص ٦١ ابن سينا . منطق المشرقيين ص ٤١ .

(٣) الزركشي . البحر . . . جـ١ ص ٩١ .

فيكون المعلول علة لعلته ـ وهو ممتنع[1] .

ثانياً ـ أباح الأصوليون « اقتران الفصل بجنسين » وذلك في الماهية المركبة من حدين ، كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه كالحيوان والأبيض ، فالحيوان يصدق على الأبيض وغيره ، والأبيض يصدق على الحيوان وغيره . فإذا تكونت الماهية منهما كان الحيوان جنساً لها والأبيض فصلاً بالنسبة إلى الحيوان الأسود وبالعكس بالنسبة إلى الجماد الأبيض ـ وقد ذكرنا هذا ـ وينتج من هذا أن الفصل وهو الأبيض في الحالة الأولى يقارن جنسين هما الحيوان والجواد ، كما أن الحيوان إذا اعتبرناه فصلاً يقارن جنسين هما الأسود والأبيض[2] أما الأرسطاليسيون فيذهبون إلى أن الفصل من حيث هو علة ، لا يقارن إلا جنساً واحداً . فإنه لو قارن جنسين في مرتبة واحدة حتى يكون من الفصل وأحد الجنسين ماهية ومن الجنس الآخر ماهية لاستحالة أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لزم تخلف المعلول عن علته . وهذا ناتج من وجود الفصل في كل واحدة من هاتين الماهيتين وعدم جنس ما لزمها في الماهية الأخرى .

ثالثاً ـ يرى الأصوليون أنه إذا كان يجوز اقتران الفصل بجنسين ، فانه يكون مقدماً لنوعين وهذه نتيجة لازمة . أما الأرسطاليسيون فيرون أنه إذا كان الفصل لا يقترن إلا بجنس واحد فهو لا يقوم إلا نوعاً واحداً[3] .

رابعاً ـ أجاز الأصوليون تكثر الفصول فيوجد فصل أول وثان وثالث ورابع[4] أما الأرسطاليسيون فعلى العكس من ذلك يقررون أن الفصل القريب لا يكون إلا واحداً فانه لو تعدد ، لزم توارد علتين على معلول واحد بالذات . . . والفصل لا تجوز زيادته على واحد لأنه يقوم وجود حصة النوع من

---

(١) المصدر عينه الصفحة نفسها .

(٢) الزركشي . البحر . . جـ١ ص ٩١ .

(٣) المصدر عينه . الصحيفة نفسها .

(٤) المصدر عينه . الصحيفة نفسها رقم ٩٢ .

الجنس ، فـان كفى الـواحـد في التقـويم استغنى عن الآخـر ، وإلا لم يكن فصلاً . وحيث وجد في كلام العلماء تعدد الفصول كقولهم فصل ثـان وثالث فلا تحقيق في هذه العبارة ، بل المجموع فصل واحد وكل واحـد مما جعلوه فصلاً هو جـزء الفصل »[1] وفي الـواقع إن المشكلة كلهـا تقوم على تعـريف حقيقة الفصل واختلاف وجهة الأصوليين والأرسططاليسيين في النظر إليها من ناحية ـ ومن ناحية أخرى على اعتبار المتكلمين الماهية إعتبارية . ولم يـوافق بعض المفكرين القلائل على استناد الحد الأصولي إلى المـاهية الاعتبـارية ـ واستهوتهم فكرة الجنس والفصل ، ولذلك حاولوا إقامة حدودهم عليها ـ فنرى ابن حزم يبحث في فصل خاص « الألفاظ الدائرة بين أهل النظر » وهو يرى أنه يجب تحديد الألفاظ الأصولية ، لأن الخطأ كثيراً ما يحـدث وتضيع الحقـائق لتشابك المعاني في إيقاع الاسماء على غير مسميـاتها . ثم يحـدد بعد ذلـك تعريف كل لفظ من تلك الألفـاظ فيبحث في الحد والـرسم والعلم والبرهـان والـدليل والحجـة والأصل والفـرع[2].وهذا الاتجـاه نجـده أيضـاً لـدى إمـام الحـرمين . وقـد يكـون مما دعـا الغـزالي فيمـا بعـد إلى مـزج المنـطق الأرسـطاليسي بعلوم المسلمين الالتبـاس الـذي وجـده فـي استـخـدام الاصـطلاحات النـظرية . . . ولم يفهم هؤلاء المفكـرون قط أنـه في منـطق استقـرائي وتجريبي كـالمنطق الإسـلامي الأصولي لا يمكن قط الأخـذ بفكرة الماهية الثابتة كأساس للحد. . . هذه فكرة قبلها المسلمون من قبل . وسنرى جون استيوارت مل يأخذ بها في منطقه . كما أن رسل يرددها أيضاً .

نعود إلى مسألة أخيرة وهي مصـادر مبحث الحد الأصـولي . أو بمعنى أضيق هل كان تفكير الأصوليين في مبحث الحد خاصاً ، أم أن مصادر يونانية أثرت عليهم . أي هل أثرت عليهم الرواقية ؟

ليست هناك أدنى صلة بين المبحثين لسببين : أن مبحث الحد الرواقي

---

(١) البحر المحيط . جـ١ ص ٩٢ .

(٢) ابن حزم . الأحكام . . . جـ١ ص ٢٥ ـ ٥٠ .

مختلف فيه هل يقوم على فكرة الماهية كالحد الأرسطاليسي أم لا يقوم . يحاول الاستاذ هاملان Hamelin أن يثبت أن الحد الرواقي يقوم على فكرة الماهية ويحاول الأستاذ بروشارد أن يثبت أن الحد الرواقي لا يقوم على تلك الفكرة ، ومن ثمة فهو مستقل عن الحد الأرسطاليسي[1] . إذا ما أخذنا بالرأي الأول لم تكن هناك صلة بين الحد الرواقي والحد الأصولي وإذا ما أخذنا بالرأي الثاني كانت هناك بعض الصلة .

ولكن هذه الصلة ينفيها نفياً باتاً إنكار الأصوليين لفكرة العلية - ونقدهم للحد وغير الحد من مباحث منطق أرسطو على هذا الأساس ، أما الرواقيون فقد اعترفوا بالعلية المنطقية ، وكان لها أثر كبير في فلسفتهم وفي منطقهم على الخصوص . فالمسلمون إذن صدروا في هذا المبحث عن فكر إبتداعي خالص يتفق تمام الاتفاق مع بقية عناصر منطقهم الاسلامي ويخالف الحد الأرسطاليسي كما رأينا في تعريفه ، وفي تكوينه ، وفي طريقة اكتشافه ، وفي جوهره وسنتابع في الفصل القادم ، الجزء الثاني من هذا المنطق الإسلامي .

---

(١) Brochard: Etudes... P. 323 .



الفصل الرابع

مباحث الاستدلال الإسلامية
- القياس الأصولي -

مباحث الإستدلال الإسلامية أو أدلة العقول هي القسم الثاني من المنطق الإسلامي . وقد اعتبرها المسلمون بمثابة مباحث الاستدلال عند الأرسطاليسيين فكانت مناهجاً للبحث العلمي استخدمها الأصوليون علماء الكلام وعلماء أصول الفقه . صور الأولون بها حججهم واستنبط الآخرون بواسطتها أحكامهم . وتنقسم مصادر هذه المباحث إلى نوعين : نوع وصلت إلينا مصادره وهو القياس الأصولي ، ونوع لم تصل إلينا ولا نستطيع أن نعرضه إلا خلال أبحاث متناثرة بقيت في كتب المتأخرين - متكلمين كانوا أو أصوليين - لم يكن المقصود منها عرض هذه المناهج أو هذه الأدلة بالذات ، بل إظهار ضعفها وعدم أخذ المتأخرين بها . ولذلك أسماها المتأخرون بالطرق الضعيفة . وسنفرد هذا الفصل للقياس الأصولي ، وهو ما يسميه المتكلمون بقياس الشاهد على الغائب . غير أننا لن نبحث في آراء المتكلمين عن القياس ، في هذا الفصل بل سنقصر عرضنا فيه على آراء الأصوليين علماء أصول الفقه ، وليس السبب في هذا أن المتكلمين وعلماء أصول الفقه يختلفون في جوهر القياس بل بالعكس إنهم يتفقون في جوهر الفكرة . ولكن لأنهم يختلفون في طريقة العرض وفي أن كلاً من علماء الكلام وأصول الفقه يضيف عناصر لم يضفها علماء الفرقة الأخرى . أما آراء المتكلمين في قياس الغالب على الشاهد وما أضافوه من عناصر ، لم يوافق عليها الأصوليون -

علماء أصول الفقه ـ فسنعرض لها في الفصل القادم مع بقية مدارك العقول الأخرى .

القياس الأصولي والتمثيل الأرسططاليسي : إن أول ما يؤكد هو التفريق التام بين طبيعة كل من القياس الأصولي والتمثيل الأرسططاليسي فأنهما يبدوان كأنهما من طبيعة واحدة إذ في كليهما انتقال من جزئي إلى جزئي ، وفي الحقيقة إن هذين الطريقين يختلفان أشد الإختلاف في جوهرهما وفي طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس بالرغم من هذا التشابه الظاهري السالف الذكر . ومن الثابت أن المسلمين توصلوا إلى فكرة القياس قبل أن ينقل إليهم المنطق الأرسططاليسي بكثير ـ وقد بينا هذا من قبل ـ .

وأما أوجه الخلاف بين القياس الأصولي والتمثيل الأرسططاليسي فيتبين فيما يأتي .

أولاً ـ أن المتكلمين جميعاً وكثيراً من الأصوليين ـ قبل عصر الغزالي ـ اعتبروا القياس الأصولي أو قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين[1] . وسنرى فيما بعد أن ابن تيمية وشارح سلم بحر العلوم سيرددان هذه الفكرة ويوضحانها توضيحاً تاماً . أما التمثيل الأرسططاليسي فلا يفيد إلا الظن .

ثانياً ـ أن الأصوليين أرجعو القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين . أولاً ـ فكرة العلية أو قانون العلية ـ وتتلخص في أن لكل معلول علة ـ أي « أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا »[2] فحكم التحريم في الخمر معلول بالإسكار. ثانياً ـ قانون الإطراد في وقوع الحوادث ـ وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً « أي القطع بأن العلة ـ علة الأصل ـ موجودة في الفرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول . فإذا كنا قد وجدنا الإسكار في الخمر ، وجدنا

---

(١) السيوطي . صون ص ٢٣٢ ـ المواقف . جـ٢ ص ٢١ شرح سلم بحر العلوم ص ٢٤٦ .

(٢) الزركشي . البحر المحيط جـ٥ ص ١٢٥ ـ شرح المحلى على السبكي (مخطوط) باب القياس في العقليات .

التحريم . ثم وجدنا الإسكار في أي شراب آخر ، جزمنا بوجود التحريم فيه[1] . فهناك إذن نظام في الأشياء وإطراد في وقوع الحوادث .

أقام المسلمون إذن القياس الأصولي على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت استقراءه العلي العلمي عليهما ـ وهما قانون العلية أي أن لكل معلول علة ـ وقانون الإطراد في وقوع الحوادث . أي أنه إذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى العلاقات الثابتة الكلية أو بمعنى أدق إلى القانون الطبيعي فذلك لأنه يستند على اعتقاد بأن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة Nature is uniform » والإستقراء عند مل هو أن تستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث في كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة في ناحية من النواحي . فهو يقوم على الجزم بوجود النظام في العالم . ويعبر عن هذا بأن «هناك أشياء في الطبيعة إذا ما حدثت مرة فلا بد أن تحدث ثانية ، إذا ما تحققت لها درجة كافية من المشابهة في الظواهر » .

ويمكن أن يعبر عن هذا بأن حوادث الطبيعة مطردة ، أو بأن الكون محكوم بقوانين عامة ، أو بأن العلة الواحدة تحدث تحت ظروف مماثلة نفس المعلول . ويرى مل أنه إذا أرجعنا الإستقراء إلى نوع من القياس ظهر مبدأ الإطراد في وقوع الحوادث كأنه « المقدمة الكبرى النهائية لكل الإستقراءات »[2] فالمسلمون إذن عبروا عن الرأي الذي قال به مل في العصور الحديثة من إقامة الإستقراء على قانوني التعليل والإطراد في وقوع الحوادث . ورد القياس الأصولي إلى نوع من الإستقراء العلمي ، واستناده على هذين القانونين ، يجعله مخالفاً للتمثيل الأرسطاليسي ، بل مخالفاً للمنطق الأرسطاليسي تمام المخالفة . وسنرى هذا في جميع عناصر القياس الأصولي .

غير أنه ينبغي أن نلاحظ الأصوليين لم يقصروا صحة القياس الأصولي

---

(١) نفس المصدر .

(٢) Cohen and Nagel : An Introduction to Logic and Scientific Method P . 267 .

على ما كان فيه علة ، بل انقسموا في هذا إلى قسمين :

١ ـ قسم يذهب إلى صحة القياس « إذا ما لاح بعض الشبه » أي إذا كانت هناك صفات عرضية موجودة في الجزئين فنحكم بتشابههما . وهذا النوع من القياس ظني إلى أقصى حدود الظنية ، ولا يمكن الإستناد عليه في البحث العلمي .

٢ ـ قسم ـ وهو معظم الأصوليين بل والمتكلمين ـ يذهب إلى ضرورة وجود العلة بين الأصل والفرع أي أن يكون بينهما رباط عليّ لا عرضي[1] وهذا القياس ـ كما قلنا ـ يستند كما الإستقراء العلمي الحديث إلى قانون التعليل The law of universal causation وقانون الإطراد في وقوع الحوادث The law of the uniformity of nature ولا يكتفي الأصوليون بهذا ، بل يرون أنه لا بد من طرق لإثبات العلة ، لأن العلة هي الصفات التي يستند عليها الحكم . وفي هذه الناحية ابتدعوا طرقاً أو مسالك لإثبات العلة توازي طرق الإستقراء التي وضعها المحدثون لتحقيق الفرض . وسبقوا الأوروبيين بقرون طوال إلى التوصل إلى قوانين الإستقراء نفسها ، لا عند جون استيوارت مل فحسب ، بل وصلوا أيضاً إلى بعض الطرق التي وضعها علماء المنطق المحدثون .

فالقياس إذن عند الأصوليين نوعان ـ والعجيب أن المناطقة المحدثين بحثوا أيضاً في هذين القسمين من أقسام التمثيل . قسم يقوم على أساس الارتباط العرضي accidental connection وقسم يقوم على أساس الإرتباط العلي causal connection .

والنوع الثاني من أنواع القياس هو المأخوذ به بين عامة الأصوليين . وهو ما سنبحثه الآن . ويتكون هذا القياس من أركان أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم . الأصل هو ما تفرع عليه غيره أو ما عرف بنفسه أو ما بني عليه غيره . والفرع هو عكس الأصل ـ أي أنه ما تفرع على غيره ـ والعلة هي الوصف

---

(١) المصدر عينه جـ ٥ ص ١٥٥ .

الجامع بين الأصل والفرع . والحكم هو ثمرة القياس ، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوت ثبوته للأصل .

ولما كانت غايتنا في هذا البحث هو إثبات مخالفة القياس الأصولي للتمثيل الأرسطاليسي في جوهره ورد هذا القياس إلى نوع من أنواع الإستقراء العلمي الدقيق القائم على التجربة ، فاننا لن نبحث فيما وضع الأصوليون للركنين الأولين ـ الأصل والفرع ـ من شروط لأن هذه الشروط تعود في معظمها إلى مسائل فقهية ـ كما أن البحث في الحكم خارج عن نطاق بحثنا هذا . إذ هو بحث كلامي بحت .

بقيت العلة وسنبحثها بحثاً تفصيلياً . وتنقسم مباحث العلة إلى أقسام أربعة أولاً : مذاهب المسلمين فيها ـ ثانياً : شروطها ـ ثالثاً : مسالكها ـ رابعاً : قوادحها . ولكننا لن نبحث إلا عرضاً في مذاهب المسلمين عن العلة لأن هذا سيؤدي بنا إلى مباحث غير منطقية ، علاوة على أننا سنعود إلى بحث مسألة العلة ونقد الآشاعرة لها . ثم أننا أيضاً لن نتعرض لمباحث القوادح وإلا طال بنا البحث وامتد ، على ما في بحث هذه القوادح من أهمية عظمى .

(١) مذاهب المسلمين في العلة :

أما عن مذاهب المسلمين في العلة ، فإنهم انقسموا فيها إلى قسمين : المعتزلة والأشاعرة ـ أما المعتزلة فيرون أن العلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل فهي مؤثرة بذاتها . ويعبر المعتزلة عنها تارة بالمؤثر وطوراً بالموجب[1] . ويستند هذا التعريف إلى روح المذهب المعتزلي الكلامي ـ وهو فكرة التحسين والتقبيح العقليين ـ فالحكم يتبع المصلحة أو المفسدة على اعتبار أن الشيء حسن أو قبيح في ذاته ـ وعلى هذا الأساس اعترف المعتزلة بصحة قانون العلة سواء في الناحية العقلية أو في الناحية الشرعية . أما الأشاعرة فلم يقبلوا العلة على هذه الصورة . ولكن يعرفونها بأنها الموجبة

---

(١) الزركشي . البحر المحيط . جـ ٥ ص : ١٤٤ ـ ١٤٦ .

للحكم بجعل الشارع[1] - أي أن تعريف الأشاعرة أيضاً يتصل بمذهبهم الكلامي وهو شمول القدرة الإلّهية ، فليست العلة هي المؤثرة بذاتها ، ولكن ذلك التأثير بخلق الله .

وكان لا بد لهم أن ينقلوا مذهبهم إلى نطاق العلوم الفقهية .

وباختصار ، نستطيع أن نقول إن المعتزلة قبلوا مبدأ العلية على الإطلاق في أبحاث العقلية والأصولية . أما الأشاعرة - فإنهم أنكروا التعليل على إطلاق في مباحثهم العقلية . وسنرى كيفية علاجهم لهذا الأمر . أما في مباحثهم الأصولية فإنهم أباحوا التعليل باعتبارهم للعلة بمعنى الباحث على فعل المكلف ، ولكن هذا الباعث نفسه تابع للإرادة الإلّهية ، التي هي في الواقع مصدره .

فالتعليل إذن في المذهبين هو أساس القياس الإستقرائي - إن صح هذا التعبير - والتعليل أو قانون العلة كان هو أيضاً أساس الإستقراء عند جون استيوارت مل ، ففكرة العلة الفاعلية Cause effciente - كما يفهمها مل - شيء أو ظاهرة مقدمة ومنتجة لظاهرة معينة تجعل العلية أساس نظرية الإستقراء كلها[2] .

شروط العلة :

اشترط الأصوليون للعلة شروطاً ، متعددة ، غير أنهم لا يتفقون على تلك الشروط جميعها ، بل يختلفون في بعضها . ولن يعنينا نحن هذا النزاع بقدر ما تعنينا توضيح العناصر المنطقية في الشروط .

أولاً - أن تكون العلة مؤثرة في الحكم لأن الحكم معلول لها ، فان لم

---

(١) الزركشي . البحر المحيط . جـ ٥ ص ١٤٥ .

(٢) Lalande, Théories de l'Introduction et de L'Experimentation P. 86.

يكن لها ثمة تأثير فيه خرجت عن كونها علة[١] . ويفسر كون العلة مؤثرة في الحكم قول الباقلاني « هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها »[٢] هنا يختلف المسلمون عن مل . فالعلة عند مل لا تكون مؤثرة « إنما هي المقدم غير المختلف وغير المشروط ـ غير المشروط بمعنى أنه يكفي في إحداث المعلول أي فرض في أي ظروف فرضت » . وإذا كان الأصوليون يبتعدون عن مل في تعريف العلة ، فإنهم كانوا أقرب إلى مذهب بيكون ، فالعلة عند بيكون ليست مقدماً فحسب ولكن هي مقوم الشيء نفسه ipsissma rds[٣] . (الإسكار ذاتي أو لازم) .

ثانياً ـ أن تكون العلة وصفاً منضبطاً غير مضطرب[٤] « أي أن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة لا لحكمة مجردة لخفائها[٥] ـ ويوجب هذا أن تكون « ظاهرة جلية »[٦] وإلا فلا يمكن نقلها إلى الفرع ، وخاصة إذا ما كانت أخفى من الفرع أو مساوية له في الخفاء . وأن تكون « سالمة أي لا يردها نص أو إجماع » وألا تكون « معترضة » بعلل أقوى منها وأن تكون أوصافها « مسلمة » أو مدلولاً عليها . وألا توجب للفرع حكماً وللأصل حكماً آخر غيره ـ وألا توجب ضدين لأنها تكون حينئذ منتجة لحكمين متضادين[٧] . ولا نجد لهذه الشروط شبيهاً في المنطق الحديث .

ثالثاً ـ أن تكون العلة مطردة « أي كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد الحكم » أي تدور العلة مع الحكم وجوداً ـ فكلما ظهرت ظهر ـ ومثال

---

(١) الزركشي البحر المحيط . ج ٥ ص ١٥٥ .

(٢) المصدر عينه .

(٣) Lalande : Theories P . - 176

(٤) الشوكاني . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ١٩٣ .

(٥) الشوكاني . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (طبعة القاهرة سنة ١٢٤٧ هـ) ص ١٩٣ .

(٦) المصدر نفسه ص ١٩٣ .

(٧) المصدر نفسه .

هذا تعليل حرمان القاتل من الميراث بأنه استعجل غـرضه قبـل أوانه فعـومل بحرمانه . فيطرد أصوليو المـالكية هـذا في النـاكـح في العدة فيحكمـون عليه بتأييد التحريـم ، أي أنهم يقصدون معاملته أيضاً بنقيض مقصوده ، كما عاملوا القاتل لمورثه بنقيض مقصوده[1] .

وهذا الشرط هو « طريق التلازم في الوقـوع » عند مـل The method of agreement .

وهذه الطريقة تقوم عند مل على فكرة تلازم العلة والمعلول . أي أنه إذا وجدت العلة ، وجد المعلول . بقول مل « إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التي نبحثها في أمر واحد فقط ، كان ذلك الأمر الواحد الذي تشترك فيـه كل الحالات علة أو معلولاً للظاهرة التي نحن بصددها »[2] .

وتفسير هذا ، أن أمامنا ظاهرة معينة تحدث في حالات مختلفة . نبحث في تلك الحالات ، ونحلل عناصرها وظروفها . فإذا ما وصلنا إلى أن في هذه الحالات عاملاً مشتركاً بينها ـ أي أن هذه الحالات المتعـددة المختلفة تمـاماً تتفق في أمر واحد فقط وكان هذا الأمر الواحد يتصل اتصالاً تلازمياً بالـظاهرة استنتجنا أن هذه الظاهرة علة أو معلول لهذا الأمر المشترك .

رابعاً ـ أن تكون العلة منعكسة « أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم أي تـدور العلة مع الحكم عـدماً ـ فكلمـا اختفت اختفى ـ ويؤدي هذا إلى منـع تعليل الحكم بعلتين ، لأنه إذا كان للحكم أكثر من علة ، لم يؤد انتفاء العلة إلى انتفـاء الحكم بـل قـد تنتفي العلة ويـوجـد الحكم لافتـراض وجـود علة أخرى . (تعليل حرمة النكاح بالقرابة والصهر والرضاع)[3] .

---

(١) أبو عبد الله أحمد المالكي التلمساني (٧٧١ هـ) . مفتاح الوصول الى علم الأصـول (طبعة تونس سنة ١٣٤٦ هـ) ص ١٠١ .

(٢) Mill : A system of Logic (London 1925) , B S . ch . VII P . 255 .

(٣) مفتاح الوصول . . . ص ١٠١ ـ ١٠٢ .

وهذا الشرط هو بعينه طريق التخلف في الوقوع عند مل Method of difference « ويستند هذا الطريق إلى أن العلة إذا انتفت انتفى المعلول . ويعبر عنه مل بقوله « إذا وجدنا حالتين : حالة تقع فيها الظاهرة ، وحالة لا تقع فيها ، يشتركان في كل شيء ما عدا شيئاً واحداً ـ يظهر في الحالة الأولى ولا يظهر في الحالة الثانية ، استنتجنا أن هذا الشيء هو العلة أو المعلول أو جزء ضروري من علة أو معلول الظاهرة »[1] .

وتفسير هذا ، هو أن نحلل عناصر حالتين متشابهتين إلى أقصى حدود التشابه ولكن تظهر في إحداهما الظاهرة التي ندرسها ، ولا تظهر في الأخرى . فنلحظ وجود العامل الذي هو علة أو معلول في الحالة الأولى وغيابه في الحالة الثانية . فنقرر أن غيابه كان السبب في غياب الظاهرة .

هذه الشروط المنطقية للعلة ـ وفيها كما قلنا ـ قدر كبير من عناصر منطق مل وتزداد على هذا القدر بعناصر لم يعرفها المحدثون . وسنبحث الآن في مسالك العلة ـ وفيها تبدو تلك العناصر المنطقية التي سبق المسلمون فيها المحدثين في صورة رائعة تماماً .

مسالك العلة :

لا يكتفي في القياس الأصولي بمجرد وجود الجامع بين الأصل والفرع ، ولا باستناد هذا القياس إلى قانوني التعليل والإطراد ـ ولا بوضع شروط خاصة للعلة . بل لا بد من قوانين تحقق وجود الجامع بين الأصل والفرع وقد تعارف الأصوليون على تسمية هذه الأدلة بالمسالك . وهذه المسالك أو معظمها ليست فقط طرقاً لإثبات العلة بل علل جامعة . فالسير والطرد وغيرهما تصلح أن تكون مسالك وتصلح أن تكون عللاً جامعة بذاتها . وقد تكلم المحدثون في هذا ايضاً . فقوانين الإستقراء ليست فقط طرقاً

---

(١) Mill : System ...... III ch . VII. P. 256 .

للإثبات بل هي أيضاً طرق لاكتشاف العلة[1] .

والمسالك أو الأدلة تنقسم إلى قسمين (١) أدلة نقلية وهي النص والإجماع وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم (٢) أدلة عقلية وهي السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد والدوران وتنقيح المناط ثم طرق أخرى ضعيفة[2] ولن نبحث في القسم الأول من المسالك فهي تخرج عن بحثنا هنا وسنقصر بحثنا على بعض الأدلة أو المسالك من القسم الثاني . وهي الأدلة أو الطرق التي سبق المسلمون في التوصل اليها الأوروبيين . وهي في الوقت عينه تعتبر مظهراً من أهم مظاهر الحياة المنطقية لدى الأصوليين . أما المسالك التي سنبحثها فهي مسلك السبر والتقسيم ومسلك الطرد والدوران وتنقيح المناط .

أ ـ المسلك الأول : السبر والتقسيم :

هذا المسلك عند صاحب البرهان هو « أن يبحث الناظر عن معان مجتمعة في الأصل ويتبعها واحداً واحداً ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه » أو هو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلة في بادىء الرأي ثم إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقي للعلية . ويمكننا أن نستنتج من هذا التعريف أن في هذا المسلك عمليتين ـ إحداهما الحصر ـ وثانيهما الإبطال ولكن هل معنى هذا أن إحدى العمليتين تنطبق على السبر والأخرى على التقسيم ؟ نشأت هذه المشكلة لدى الأصوليين وتكاد غالبيتهم تطلق التقسيم على الحصر والسبر على الإبطال .

ومع ذلك فهناك من الأصوليين من شذ عن هذه القاعدة ، فلا يفرق بين

---

(١) ليست هي طرقاً للاثبات فقط بل هي لاكتشاف العلة

Methods of proof Methods of discovery

Cohen , Nagel : an Introduction P. 429 - 250

(٢) إمام الحرمين ـ البرهان (مخطوط وهي غير منمرة) جـ ٢ ـ السير والتقسيم .

السبر والتقسيم بل يعتبر كلاً منهما شاملاً للعمليتين : عملية الحصر وعملية الإبطال[1] .

ويكاد يجمع الأصوليون على تقسيم هذا المسلك الى قسمين(١) القسم الأول : المنحصر . أي أن يحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها وإبطال ما لا يصلح منها بدليل إما بكونه ملغياً[2] أو بكون الموصف طردياً أو يطرأ على الوصف قادح من نقص أو كسر أو خفاء ، فيتعين الباقي للعلية وإما يكون مناسبة الوصف المحذوف لم تظهر بعد أن بحثنا عنها[3] .

(٢) القسم الثاني : المنتشر . وهو لا ينحصر بين النفي والإثبات ـ أو ينحصر بين النفي والإثبات ، ولكن يكون الدليل على نفي علية ما عدا الوصف المعين فيه ظنياً[4] .

ومن هذا التقسيم إلى منحصر ومنتشر يمكننا أن نستمد تقسيماً آخر ـ فالمنحصر يوصل إلى اليقين ، والمنتشر يوصل إلى الظن .

لم يتفق الأصوليون جميعاً على اعتبار السبر والتقسيم دليلاً على إثبات العلة بل انقسموا في ذلك إلى قسمين : قسم يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح في إثبات العلة . وقسم آخر يرى أنه ليس دليلاً ، بل شرط دليل . ومن هذا القسم الأول الباقلاني فإنه اعتبر السبر من أقوى الأدلة في إثبات علة الأصل[5] . ويسير الغزالي على هذا الرأي[6] . أما القسم الثاني فكثير من الأصوليين والجدليين اعتبروا السبر والتقسيم شرطاً لا دليلاً . أي أخرجوه من

---

(١) إمام الحرمين . البرهان جـ ٢ ـ السير والتقسيم .

(٢) إمام الحرمين . نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر .

(٤) البحر المحيط . جـ ٥ ص ٢٨٧ ـ ٢٨١ .

(٥) إمام الحرمين ، البرهان .

(٦) الزركشي . البحر المحيط .

أن يكون مسلكاً من مسالك العلة لأن الوصف الذي ينفيه السبر ، إما أن **يكون** **ظاهر المناسبة** أي مشتملاً على مصلحة فإن اشتمل على مصلحة . فإما أن تكون منضبطة الفهم فهو المناسبة . وإما كلية لا تنضبط أي لا يقطع بوجودها أو عدمها فهو الشبه ، وإما لا يكون مشتملاً على مصلحة فهو الطردي . فلا بد في العلة من اعتبار وجود المصلحة أو صلاحيتها ولا يمكن أن يكون هذا إلا بمناسبة أو طرد أو شبه . فالدليل على التعديل هو واحد من هؤلاء ، أما السبر فهو شرط لا دليل .

لكي يتخلص الزركشي من هذا النزاع بين القائلين بأن السبر والتقسيم هل هو دليل أو شرط دليل ، قرر أن هذا المسلك عام . أي أنه يدخل في جميع المسالك فهو شرط دليل إذن . ثم هو مسلك بذاته . أي أنه دليل[1] .

ومن الواضح أن السبر والتقسيم عنصر منطقي . وقد حاول الأصوليون المتأخرون أنفسهم رده إلى القياس الشرطي المنفصل أي رده إلى قياس استثنائي كبراه شرطية منفصلة حقيقية أو مانعة جمع ـ وصغراه رفع أحد المتنافيين ، فينتج إثبات آخر . ولكن هل هناك صلة بين الإثنين ؟ من المؤكد أنه لم توجد أدنى صلة في العصور الأولى ، أي إلى عصر الغزالي . بحيث لا نجد أحداً من الأصوليين المتقدمين حاول رده الى المنطق اليوناني ، لكن نرى هذه المحاولة لدى المتأخرين من الأصوليين . وقد اصطلح متأخرو الأصوليين على رد طرق البحث الأصولية إلى المنطق اليوناني . والغاية من هذه المحاولة هي القضاء على أي اعتراض يوجه إلى حركة مزج منطق اليونان وأرسطو على الخصوص بعلوم المسلمين ، بدعوى أن متقدمي الأصوليين والمتكلمين لجأوا هم أنفسهم إلى ما يشبه المنطق ، أو ما يمكن رده إلى المنطق اليوناني . ولكننا سنرى فيما بعد أن ابن تيمية يقرر أن المسلمين توصلوا بأنفسهم وبدون معرفة للمنطق الأرسططاليسي إلى كثير من صور هذا المنطق ولكن في أسلوبهم الخاص وفي عباراتهم الخاصة . وعلى فرض أن المسلمين عرفوا

---

(١) نفس المصدر ـ نفس الصفحات جـ ٥ ص ١٧٧ .

فكرة السبر والتقسيم من منطق اليونان . فينبغي أن نلاحظ أنهم لم يستمدوها من منطق أرسطو بل من منطق الرواقيين فأرسطو لم يعرف ـ كما بينا من قبل الأقيسة الشرطية متصلة كانت أو منفصلة . غير أني أستطيع أن أجزم بأن المسلمين لم يأخذوا فكرة السبر والتقسيم عن المنطق اليوناني . وسنرى كثيرين من المناطقة المتأخرين يعتبرون السبر والتقسيم ـ إذا ما اعتبرناه طريقاً قائماً بذاته لا مسلكاً للعلة ـ ضعيفاً ولا يفيد اليقين . وهذا ما يجعله مخالفاً لطبيعة القياس حملياً كان أو شرطياً ـ فإن هذا القياس يؤدي إلى اليقين .

ب ـ المسلك الثاني الطرد :

الطرد هو مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم ، بحيث لا يكون مناسباً ولا شبيهاً . على أن تكون هذه المقارنة في جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها . أي صورة الفرع الذي يراد ثبوت الحكم له لوجود ذلك الوصف فيه ، بناء على أن ذلك الوصف الطردي علة لهذا الحكم . على أن بعض الأصوليين يرى أن الوصف الطردي يقارن الحكم في صورة واحدة لا في جميع صوره . وفي الواقع إن هذا الوصف الأخير يخرجه عن أن يكون طرداً إلى أن يكون دوراناً[1] .

وفسره البعض الآخر بأنه حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم . ويخلط بعض الأصوليين بين الدوران والطرد . والفرق بينهما أن الدوران مقارنة الوصف للحكم وجوداً وعدماً ، والطرد مقارنته وجوداً فقط .

ويؤخذ على هذا المسلك (١) صعب التحقيق ولم يلجأ اليه أصوليو الصحابة، فلم يثبت عنهم قط الحكم بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبهاً (٢) أن الإطراد عبارة عن مقارنة الوصف للعلة وجوداً ، بحيث لا يوجد الوصف إلا ويوجد معه الحكم ، ولا يمكن التوصل إلى إثبات هذا ، إلا إذا اقترن الحكم

---

(١) الرازي. المحصول (مخطوط) ـ الطرد في باب مسالك العلة .

مع الوصف في الفرع . فإذا ما ثبت الحكم في الفرع ، يكون ذلك الوصف علة . وأثبتنا عليته بكونه مطرداً . لزم الدور . ويورد القرافي من شراح المحصول رداً على هذا الاعتراض ـ بأن الطرد هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم في جميع الصور ما عدا صورة الفرع فلا يلزم الدور[1] . (٣) قد يحدث الإطراد بدون وجود العلة كالحد مع الحدود . والجوهر مع العرض ، وذات الله مع صفاته ، فإن كلاً منهما مقارن الآخر ولا علية بينهما . ويرد على هذا بأن غاية هذا الاعتراض هو حصول الطرد منفكاً عن العلية في بعض الصور ، وليس في هذا مطلقاً قدح في دلالته على العلية فالغيم دليل المطر ، ثم عدم نزول المطر في بعض صور الصور لا يقدح في كونه دليلاً . وعلاوة على ذلك فإن المسالك المختلفة من مناسبة ودوران وتأثير وإيماء ، قد تنفك عن العلية ولا يقدح في كونها دليلاً على العلية[2] .

أما الذين أخذوا بالطرد فعللوا هذا بالأمور الآتية : أولاً ـ يقولون « إننا إذا علمنا أن هذا الحكم لا بد له من علة ، وعلمنا بهذا الوصف مع خلوة الذهن عن سائر الأوصاف ، فلا شك أنه يحصل الظن بأن هذا الوصف علة لهذا الحكم لأنه لا جائز أن لا يكون لهذا الحكم علة ، ولا جائز أن تكون العلة وصفاً آخر غيره لعدم الشعور به »[3] ويعترض على هذا بأن خلو الذهن عن سائر الأوصاف غير معقول ولا يعقل مطلقاً من إنسان يتوجه نحو الاستدلال على شيء معين « ولا يقع من مجتهد يسعى للوصول إلى ما يثير الظن » ثانياً ـ يدل الاستقراء على أن النادر يلحق بالغالب ، فإذا وصلنا إلى أن الوصف في جميع الصور المقارنة لمحل النزاع مقارن للحكم ، ثم رأينا الوصف حاصلاً في الفرع وجب أن يثبت له الحكم إلحاقاً لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور . والمقصود هنا بالإستقراء الإستقراء الناقص . ثالثاً ـ إذا ما رأينا فرس

---

(١) شرح القرافي على المحصول جـ ٢ ص ١٠٣ ـ البحر المحيط جـ ٥ ص ٣١٨ .

(٢) البحر المحيط جـ ٥ ص ٣١٨ ، ٣٢٦ .

(٣) الرازي . المحصول باب مسالك العلة .

القاضي واقفاً على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضي في دار الأمير . وما ذاك إلا لأن مقارنتهما في سائر الصور أفاد الظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة[1] .

ويقف الكيا الهراسي (ويعتبر الكيا مؤرخ علم الأصول الكلامي) موقفاً متوسطاً فيقول : إن الطرد لا يصح في غير المحسوسات . أما في المحسوسات فيكون صحيحاً ـ فالبرق يستعقب صورة الرعد فأطرد لهذا وغلب على الظن[2] .

هذا هو مسلك الطرد كما عرفه المسلمون . وقد سبقوا بوضعهم هذا المسلك جون استيوارت مل في وضعه قانون التلازم في الوقوع ، فالطرد في جوهره هو هذا القانون فإن العلة والمعلول متلازمان ، بحيث إذا وجدت العلة وجد المعلول وقد تكلمنا عن هذا القانون عند مل في شروط العلة .

جـ ـ المسلك الثالث . الدوران :

الدوران يعرف بأنه دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً . ويعبر الأصوليون عنه « بالجريان » أو « بالطرد والعكس » وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه . فيعلم أن هذا الوصف علة ذلك الحكم والوصف يسمى مداراً والحكم يسمى دائراً .

يقول الأصفهاني في شرحه على المحصول « الدوران يستلزم المدار والدائر ـ فالمدار هو المدعى عليه والدائر هو المدعي معلوليته . ولا بد من ترتيب الوجود على الوجود والعدم على العدم »[3] فعناصر هذا المسلك إذن ثلاثة : المدار والدائر والدوران . ومثاله : أن عصير العنب قبل أن يدخله الأسكار ليس بحرام إجماعاً فإذا ما دخله الأسكار كان حراماً إجماعاً . فإذا

---

(١) الزركشي . البحر المحيط ص ٣١٨ ـ ٣٢٦ .

(٢) الزركشي . البحر المحيط جـ ٥ ص ٣١٩ .

(٣) الأصفهاني . شرح الأصفهاني على المحصول ص ١٠٤ .

ذهب عنه الأسكار ذهب عنه التحريم . فلما دار التحريم مع الأسكار وجوداً وعدماً ، ثبت لنا أن الأسكار علة التحريم . والدوران يستند إلى التجربة . بل إن الأصوليين يعتبرونهما شيئاً واحداً « الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فتفيد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك ، قطع الرأس مستلزم قطعاً للموت ونظنه مع السم »[1] ويقول رضا الدين النيسابوري « الدورانات الدالة على علية المدار كثيرة جداً تفوت الإحصاء ـ وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب إنما ثبتت بالتجربة وهي الدوران بعينه . وذلك كالإسهال والسخونة والبرودة فإنها تدور مع تناول بعض الأدوية والأغذية وجوداً وعدماً »[2] .

وينقسم الأصوليون في اعتبار الدوران موصلاً إلى اليقين أو الظن أو لا يفيد يقيناً ولا ظناً إلى أربعة أقسام :

١ ـ القسم الأول : وهو يرى أن الدوران يفيد اليقين ويمثل هذا القسم أصوليو المعتزلة ، وقد قالوا إن الدوران يؤدي إلى القطع بالعلية وأنه لا دليل فوقه . وبعض الأشاعرة الذين قالوا بأنه إذآ كثرت التجربة أفادت القطع أو اليقين . ويقول القرافي « الدوران يفيد اليقين عقلاً كدوران العلم مع العالمية ـ وعادة كدوران الموت مع قطع الرأس » ويقول كثير من الجدليين[3] « إنه من أقوى ما يثبت به العلل »[4] .

٢ ـ القسم الثاني : ويمثله معظم أصولي الأشاعرة وهم يرون أن الدوران يؤدي إلى الظن مهما كثرت التجربة ، وذلك بشروط أهمها عدم المزاحم والسلامة عن المعارض والتكرار[5] . ويعللون هذا بأن العلة لا توجب الحكم بذاتها ولكن هي « علامة » منصوبة فإذا دار الوصف مع الحكم

---

(١) القرافي . نفائس الأصول في شرح المحصول (مخطوط) جـ ٢ ص ١٠٣ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) شرح القرافي على المحصول . جـ ٢ ص ١٠٣ .

(٤) الزركشي . البحر . . . جـ ٥ ص ٣١٧ .

(٥) شرح الأصفهاني على المحصول . جـ ٢ ص ١٠٧ .

وجوداً وعدماً غلب على الظن كونه معرفاً لها . يقول رضا الدين النيسابوري « إننا إذا وجدنا دوراناً لا يمنعه مانع من القيود التي تمنع الدوران ـ فإنه يغلب على الظن كونه فرداً من تلك الدورانات ، وكون ذلك المدار من تلك الدورانات ، فتحصل عليه الظن بعليته إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب . وذلك لأنه لما علمنا كون أهل الحبشة سوداً والصقالبة بيضاً ، غلب على الظن كون الحبشي المذكور أسود ، وكون الصقلبي المذكور أبيض »[1] .

٣ ـ القسم الثالث : يرى أن الدوران شرط في صحة العلية ، وليس دليلاً على صحتها . يقول ابن برهان « الطرد عندنا شرط صحة العلة وليس دليلاً على صحتها ، أما الإنعكاس فليس بشرط لصحة العلية[2] .

٤ ـ القسم الرابع : وهم الذين يرون أن الدوران لا يدل على العلية واستندوا في هذا إلى ما يأتي :

أولاً ـ « أن الدوران لو كان دليل العلة ، لكان كل مدار علة للدائر معه ولكن التالي باطل فالمقدم مثله » وإثبات بطلان الدوران أن هناك حالات يتحقق فيها الدوران ولم تتحقق فيها العلية وأوضحها هي .

١ ـ أن العلة نفسها تدور مع المعلول نفسه وجوداً وعدماً ، مع أن المعلول ليس بعلة لعلة قطعاً .

٢ ـ الجوهر والعرض متلازمان نفياً وإثباتاً ، مع أن أحدهما ليس علة في وجود الآخر .

٣ ـ ذات الله وصفاته متلازمان . وكل صفة من صفاته تلازم سائر الصفات ولكن لا علية بينهما .

٤ ـ المتضايفان كالأبوة والنبوة متلازمان وجوداً وعدماً ، مع أن أحدهما ليس علة في وجود الآخر .

---

(١) شرح الأصفهاني ص ١٠٤ .

(٢) البحر . . . جـ ٥ ص ٣١٧ .

٥ ـ الجهات الست لا تنفك واحدة منهما عـن الأخـرى بينما لا يتحقق بينهما علية .

٦ ـ المحد والمحدود[١] .

ثانياً ـ الدوران يتكون من أمرين . الإطراد والإنعكـاس ـ والإطراد ليس دليلاً على علية الوصف . والإنعكاس غير مأخوذ به في العلل الشرعية . وإذا كان كل واحد منهما ليس دليلاً على العلية ، فمجموعهما ليس كذلك[٢] .

ويجيب أصحاب الدوران بأنه ليس من اللازم أن يكون كل واحد منهما ليس بدليل علية العلية ، وأن يكون مجموعهما كذلك . فانه يثبت للمجموع ما لا يثبت للأفراد .

ثالثاً ـ أن الوصف المدار يجوز أن يكون وصفاً ملازماً للعلة ، وليس هو العلة ، وذلك كالرائحة المخصوصة الملازمة للاسكار ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالتعرض لانتقاء وصف غيره بواسطة السبر . ويعني هذا الانتقـال من طريقـة الدوران إلى طريقة السير[٣] .

وهذا المسلك هو قانون التلازم في الوقوع وفي التخلف عند مل Joint method of Agreement and Difference وهـو يسـتـنـد إلـى أن الـعـلـة إذا حضرت ، حضر معلولها ، وإذا غابت ، غاب . فاذا ما بحثنا حالتين تظهر في كل منهما ظاهرة خاصة ، فوجدنا أنهما تختلفان في كل شيء عدا أمراً واحداً فقط وحالتين أخريتين لا تظهر فيهما الظاهرة فوجدنا أنهما لا تتفقان في شيء عـدا تغيب ذلك الأمـر ـ فاننـا نستنتج أن ذلـك الأمـر المـوجـود في المثـالين الأوليين ، المتغيب في المثالين الآخرين هو علة الظاهرة[٤] .

---

(١) الزركشي . البحر المحيط ص ٣١٢ ـ ٣١٨ .

(٢) نفس المصدر ـ نفس الصفحات .

(٣) نفس المصدر . . نفس الصفحات .

(٤) Mill: A system .... P , 256 .

د ـ المسلك الرابع : تنقيح المناط .

يفسر الزركشي في البحر المحيط تنقيح المناط بأن التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز ، فاذا قيل كلام منقح ـ أي لا حشو فيه ـ والمناط هو العلة « والمناط في الأصل اسم مكان النوط (أي التعليق) من ناطه به إذا علقه عليه وربطه به ـ وأطلق على العلة ، لأن الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها »[1] .

ويعرف السبكي تنقيح المناط إصطلاحاً بما يأتي « أن يدل نص الظاهر على التعليل بوصف ، فيحذف خصوصه عن الإعتبار ، وينـاط الحكم بالاعم ، أو تكون أوصافه في محل الحكم ، فيحذف بعضها عن الإعتبار بالإجتهاد ويناط الحكم بالباقي . وحاصله الإجتهاد في الحذف والتعيين »[2] أو بمعنى أدق يقوم هذا المسلك على عمليتين : الأولى هي الحذف والثانية هي التعين . أي على القائس حذف ما لا يصلح للعلية من أوصاف المحل ، ثم يعين العلة من بين ما تبقى . ويمزج بعض الأصوليين تنقيح المناط بمسلكين آخرين ـ هما السبر وقياس لا فارق ـ فالرازي يعتبر تنقيح المناط والسبر شيئاً واحداً[3] . ولا يوافق الجلال المحلى على هذا في شرحه لجمع الجوامع . بل يرى أن السبر هو حذف الأوصاف غير المطلوبة وعدم تعيين الباقي للعلة . بينما تنقيح المناط هو حذف وتعيين . فهما يتفقان في المرحلة الأولى ويزداد التنقيح مرحلة[4] .

أما عن تنقيح المناط وقياس لا فارق فان الرازي[5] ويتابعه البيضاوي[6]

---

(١) الزركشي . البحر المحيط جـ ٥ ص ٢٣٦ .

(٢) الجلال المحلى على جمع الجوامع (مخطوط) .

(٣) المحصول . جـ ٢ كتاب القياس ـ تنقيح المناط ـ

(٤) الجلال المحلى على جمع الجوامع ـ القياس ـ تنقيح المناط .

(٥) المحصول . نفس الصحائف السالفة .

(٦) المنهاج . ص ٨٨ .

يعرفان تنقيح المناط بأنه الحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق . بأن يثبت القائس أنه لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا . وذلك لا مدخل له في الحكم البتة ، فيلوم اشتراكهما في الحكم الموجب له . واعترض بعض الأصوليين على أن إلغاء الفارق بين الأصل والفرع ليس هو تنقيح المناط ، لأن في التنقيح تهذيباً للعلة ، بينما إلغاء الفارق يكون من غير معرفة العلة المشتركة . فتنقيح المناط إذن أعم من قياس لا فارق ، كما أنه أعم من السبر . ويسمي الحنفية تنقيح المناطق استدلالات . ويفرقون بينه وبين القياس ، بأن القياس اسم لما يكون الإلحاق فيه بذكر الجامع .

وهذا القياس لا يفيد إلا الظن . والإستدلال ما يكون الإلحاق فيه بالغاء الفارق الذي يفيد القطع ، بل يجري مجرى القطعيات[١] .

وتنقيح المناط يشبه الطريقة السلبية في إثبات الفرض عند المحدثين ـ وهي طريق الحذف La Methode d'elimination .

وهذه الطريقة ـ في إيجاز ـ هي أن يكون لدينا عدد من الفروض ، فنضع قائمة لها . ثم نقوم بحذف الفروض التي تناقض التجارب التي نعملها لتحقيق المسألة التي نريد بحثها . ثم نعتبر الفرض الباقي في القائمة هو الفرض الصحيح[٢] .

* * *

هذه هي بعض طرق العلة أو مسالكها ، نكتفي من مباحث القياس بها في الآونة الحاضرة . وقد أوضح لنا هذا العرض الموجز لبعض مباحث القياس الأصولي عبقرية المسلمين في التوصل إلى المنهج الإستقرائي في أكمل صوره . فقد أقاموا أكبر طرق البحث العلمي عندهم على قانونين طبيعيين ـ هما قانون العلية وقانون الإطراد في وقوع الحوادث . ثم اشترطوا للعلة

---

(١) البحر المحيط (مخطوط) جـ ٥ ص ٣٢٦ .

(٢) Lalande : Théories .... P 224

شـروطاً ، ووضعـوا مسالـك لهـا سبقـوا بهـا المحـدثين في وضعهم لقـوانين الإستقراء وطرقه وأقاموا القياس الأصولي ـ كما أقام المحدثون الإستقراء ـ على أساس التجربة واعتبر كثيرون منهم التجربة موصلة إلى اليقين .

وقد تبين لنا الآن في جزم وقطع أن القياس الفقهي شيء آخر غير التمثيل الارسطاليسي ، وأنه نتاج إسلامي خالص توصل إليه المسلمون .



الفصل الخامس

الطـرق الإسلاميـة الأخـرى

الطريق الأول : قياس الغائب على الشاهد

عرضنا في الفصل السابق لأهم طريق من طرق الاستدلالات الإسلامية وهو القياس الأصولي . وسنبحث في هذا الفصل بعض الطرق الأخـرى التي استخـدمها المسلمـون في أبحاثهم وأخـذوا بها قبـل نهايـة القـرن الخـامس الهجري ولم أستطع مع الاسف الشديد التوصـل إلى الكتب التي بحثت هذه الطرق ، وهي كتب الباقلاني وإمام الحرمين لظروف مختلفة ولذلك سنبحثها خلال فقرات باقية في كتب المتأخرين . وقد ذكرنا هذا من قبل . أما أصحاب تلك الطرق فهم الاشاعرة ، ومن المحتمل أن يكون المعتزلة استخدموها أيضاً وهذا الاحتمال يصل إليه ابن رشـد « وأما المعتـزلة فلم يصـل إلينا من كتبهم شيء نقف منـه على طرقهم التي سلكـوها في هـذا المعنى ويشبه أن يكـون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة »[1] وأول هذه الطرق هو قياس الغائب على الشاهد[2] . وهذا القياس هو القياس الأصولي ـ فالمقيس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين ـ والمقيس هو الفرع ـ والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين . ويضيف المتكلمون إلى الجمع

(١) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (طبعة القاهرة) ـ ٤٥ .

(٢) إمام الحرمين البرهان جـ ١ باب مدارك العقول . الزركشي جـ ١ ص ٣١ .

بالعلة الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة ، وهي ما سنبحثها الآن في إيجاز . لأن الأصوليين لم يتكلموا إلا في الجمع بالعلة . أما الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة ، فلم يبحثوا فيه .

أما الجمع بالعلة عند المتكلمين فيمثلون له ، بأنه إذا كانت العالمية شاهداً فيمن له العلم معللة بالعلم ، وجب أن تكون ذلك في الغائب[1] . وحاصل هذا الجمع أن العلة العقلية تتلازم مع معلولها ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر . فلو جاز لنا تقدير العالم عالماً دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، وهذا محال لكن الحقيقة أن الوصف يقتضي الصفة كما أن الصفة تقتضي الوصف . فإذا ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً معلل بالعلم ، لزم كون الغائب العالم معللاً بالعلم أيضاً . . وعلى هذا الاساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات[2] .

أما الجمع بالشرط : فمثاله العلم مشروط بالحياة شاهداً فكذلك غائباً . وتفسير هذا أنه يجب طرد الشرط شاهداً وغائباً . فان كون العالم عالماً ، لما كان مشروطاً بكونه حياً في الشاهد ، وجب طرده في الغائب[3] . أما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والأحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهداً فيجب طرد ذلك غائباً . وتفسير هذا انه يجب طرد الدليل شاهداً وغائباً ، فان كون التخصيص والأحكام دليلاً على القدرة في الشاهد وجب طرده في الغائب[4] . أما الجمع بالحد والحقيقة فيمثلون له بأنهم إذا حدوا العالم في الشاهد بأنه من له العلم فيجب طرد الحد غائباً . وقد اختلف المتكلمون في الحد والحقيقة : هل هما شيء واحد أم شيئان

---

(١) إمام الحرمين . نفس المصدر . الشهرستاني . نهاية الأقدام في علم الكلام جـ ١ ص ١٨٢ الرازي المحصول ج ٢ القسم الثالث الباب الأول المسألة الأولى .

(٢) إمام الحرمين . البرهان نفس المصدر جـ ٢ القسم الثالث الباب الأول المسألة الأولى .

(٣) إمام الحرمين نفس المصدر السابق جـ ١ باب مدارك العقول . الرازي . المحصول جـ ٢ ب ١ م ١ .

(٤) نفس المصدر .

مختلفان ؟ وإذا كانا شيئين مختلفين ، فهل نعتبر الجمع بالحد غير الجمع بالحقيقة[1] ؟ .

ينقد بعض المتقدمين من المتكلمين -والمتكلمون المتأخرون - هذا الطريق ويبينون ضعفه وعدم إيصاله الى اليقين واليقين غاية العقليات وتتلخص أسباب ضعفه فيما يأتي :

أ - أن الجمع بالعلة باطل . لأنه لا علة ولا معلول لدى الأشاعرة . والمقصود من إنكار الجمع بالعلة إنكارها من الناحية العقلية ، لأننا رأينا أن الاشاعرة أنفسهم اعترفوا بمبدأ العلية في القياس الأصولي . ولا يقبل ابن رشد هذا النقد الذي يوجه إلى قياس الغائب على الشاهد من ناحية أنه لا صلة ولا ضرورة بين الشرط والمشروط وبين الشيء وعلته ودليله . ثم يرجع القول بهذا كله إلى السوفسطائيين . ويقرر أن المتكلمين وعلى رأسهم إمام الحرمين - إذا كانوا ينقدون قياس الغائب على الشاهد على هذا الأساس ، فانهم قد تأثروا في هذا النقد بهؤلاء السوفسطائيين . ولا يضيق ابن رشد بنقد قياس الغائب على الشاهد في ذاته بقدر ما يضيق بنقد العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول[2] .

ب - أما السبب الثاني لضعف هذا الطريق ، فهو أن الجمع بالحقيقة باطل لأن العلم الحادث يخالف العلم القديم ، فكيف يجتمعان حقيقة وحدا مع اختلافهما ؟ لا يقبل كثير من المتكلمين هذا النقد ، لأنه قد يجمع بين العلم الحادث والعلم القديم العلمية نفسها ولكن إمام الحرمين يردد أن القول بالعلمية قائم على القول بالأحوال - والقول بالأحوال باطل[3] .

جـ - أما السبب الثالث لضعف هذا الطريق : فهو أنه لا يفيد اليقين ، لأن أقوى أنواع هذا القياس هو الجمع بالعلة ، والجمع بالعلة لا يصل بالقائس

---

(١) نفس المصدرين .

(٢) ابن رشد تهافت التهافت (طبعة القاهرة) صفحة ١٢٧ .

(٣) إمام الحرمين . البرهان جـ ١ باب مدارك العقول .

إلى درجة اليقين ، لأن الجمع بالعلة يستند إلى مقدمتين مسلمتين أولاهما ـ أن الحكم ثبت في الأصل لعلة معينة أو أن هذه العلة المعينة أنتجت هذا المعلول ـ فالحكم معلول له . ثانيتهما ـ أن العلة هذه إذا وجدت في أي فرع آخر ، أنتجت نفس الحكم ، أي أن العلة الواحدة تحدث دائماً معلولاً واحداً . وهاتان القضيتان أو المقدمتان من الصعوبة بمكان القطع بهما لأن العلتين ـ علة الأصل وعلة الفرع ـ متشابهتان ولا بد من تغاير الشبيهين وإلا أصبح كل منهما عين الآخر فيكونان أمراً واحداً والمفروض أنهما شبيهان . وإذا اختلفت هويتهما ، يحتمل أن يكون ذلك الاختلاف مانعاً من الجمع بينهما[1] .

يجيب بعض الأصوليين : بأن اختلاف الهوية المشخصة ليس مطلقاً عقبة في سبيل الجمع بين العلتين : لأن القائس لا ينظر إلى خصوصيات المحال ، ولكن إلى عمومياتها فيقطع بهذا لا عقلاً فحسب ولكن عقلاً وعادة وشرعاً . أما من الناحية العقلية : فلأنّا نقطع أن المحل إنما يصير أسود أو أبيض أو عالماً لعموم هذه المعاني ولا يقطع مطلقاً لشخصياتها . أما من ناحية العادة : فلأنا نعلم أن زيداً احترق بيته بهذه النار لأنه هذا البيت ، ولا لأنها هذه النار . ولكن لأن هذا بيت وهذه نار . أما خصوص البيت وخصوص النار فلا صلة له مطلقاً بالإحراق . أما من الناحية الشرعية : فاننا نرجم الزاني لا لخصوص زناه ، ولكن لما صدر منه مفهوم الزنا المطلق فاذا ما نظرنا إلى هذه العموميات ولم ننظر إلى الجزئي أو المشخص ، أمكن الجمع بالعلة ـ وهنا يصل الباحث إلى درجة اليقين[2] .

د ـ الاعتراض الرابع ـ وهو أنه على فرض إفادته لليقين ، فان القياس المنطقي الارسطاليسي يغني عنه ، وهذا نقد من وجهة نظر أرسطاليسية بحتة ـ ومع ذلك فقد رد بعض الأصوليين بأنه يمكن اعتبار قياس الغائب على

---

(١) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع لابن السبكي . باب القياس في العقليات .

(٢) شرح الأصفهاني على المحصول (مخطوط) جـ ٢ ص ١٩٨ ـ ٢٠٠ .

الشاهد دليلاً بجانب الدليل البرهاني ، فيمكن به الترجيح عند التعارض[1] .

هذه صورة لقياس الغائب على الشاهد لدى علماء الكلام ، وهو في جوهره القياس الأصولي ، ولكن يمتاز عنه بتلك الجوامع التي ذكرنا .

الطريق الثاني : هو « إنتاج المقدمات النتائج »[2]

وهو استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية . وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية ، كقولنا الجوهر لا يخلو من الحوادث التي لها أول . وهذه مقدمة نظرية لا يمكن التوصل إليها إلا بدقيق النظر . والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول فهو حادث . وهذه النتيجة ضرورية . وينكر متأخرو المتكلمين أن يكون هذا الطريق من أدلة العقول ويرى إمام الحرمين ـ من بين المتقدمين ـ أنه لا حاصل للفصل بين النظري والضروري . أي أن نقد هذا الطريق يتصل عنده بمذهبه العام في العلم ، الذي يقرر أن العلوم كلها ضرورية ، وأن النظر ليس إلا تردداً بين أنحاء الضروريات[3] .

ولكن كيف يمكن الإنتاج من مقدمة واحدة ؟ ففي المثال السالف الذكر لا نستطيع مطلقاً أن نصل إلى النتيجة التي وصلنا إليها من مجرد وجود المقدمة الأولى . معنى هذا أننا حذفنا إحدى المقدمات ، إما إعتماداً على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة ، ونكون أرجعنا هذا الطريق على هذا الاساس إلى القياس المضمر . لم يذكر المسلمون هذا . ولكنهم اعتقدوا أنه يمكن الاستدلال بمقدمة واحدة . وسيردد ابن تيمية هذه الفكرة ـ فيما بعد ـ عن نظار المسلمين أنفسهم .

---

(١) المصدر عينه .

(٢) إمام الحرمين . البرهان جـ ١ باب مدارك العقول .

(٣) المصدر عينه . جـ ١ باب العلم .

الطريق الثالث: الإستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه[1]

ويمثلون له بقياس الألـوان على الأكوان في استحـالة تعـري الجواهـر عنها . فهذا الطريق - في آخر تحليل له - ليس إلا قياس الغائب على الشاهد . ويعـرفه إمـام الحرمين في تقـاسيمـه للنـظر الشـرعي بـالحـاق المختلف فيـه بالمجتمع المتفق عليه[2] .

أما الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه في المعقولات ، فلا يقبله أيضـاً النظار المتـأخـرون . فـان المـطلوب في المعقـولات العلم ، ولا أثـر للخلاف والوفاق في المعقولات[3] .

الطريق الرابع : هو السبر والتقسيم[4]

ويرى بعض المتأخرين من المتكلمين أنه كان طريقاً قائماً بذاته - ويرى البعض الآخر أنه طريق لإثبات علة الأصل في الأقيسة العقلية عند المتكلمين الأولين[5] . وقد عالجناه كمسلك من مسالك العلة - وسنعالجـه هنا على أنـه طريق قائم بذاته - وإن كان لا يختلف بحثه على هذا الاساس عن بحثه على الاساس الثاني . وليس هذا الطريق ضعيفاً في شقيه عند المتأخرين ، بل إنهم يقسمونه إلى ما لا ينحصر في نفي وإثبات « لو كان الأمر مرئياً لرأيناه الآن » فان المـانع من الـرؤ ية القـرب المفرط أو البعـد أو الحجب إلى غيـر ذلـك ممـا يعدونه . وهـذا الطريق لا يفيـد عندهم علمـاً ، بل يكفي في رده ، أن يثبت

---

(١) الزركشي . البحر المحيط جـ ١ ص ٣٢ .
(٢) إمام الحرمين . البرهان جـ ٢ - باب تقاسيم النظر الشرعي .
(٣) إمام الحرمين . البرهان جـ ١ - باب مدارك العقول .
(٤) إمام الحرمين المصدر عينه .
(٥) المواقف . جـ ٢ ص ٣٥ - ٣٦ والشرح والحاشية .

المعترض مانعاً غير ما ذكر ـ وإلى تقسيم يتردد بين النفي والإثبات ـ وهذا التقسيم وحده يصل به الباحث إلى النظر الصحيح[1] .

الطريق الخامس الإلزامات[2] :

وقد اختلف أيضاً في هذا الطريق . فالرازي يقرر في نهاية العقول أن الإلزامات « من أنواع القياس بالحقيقة وأنه يكون أحياناً على صورة « قياس الطرد » أي طرد حكم الأصل في الفرع ـ سواء كان الحكم ثبوتاً ـ فيكون الطرد في الإثبات ـ أو عدمياً فيكون الطرد في النفي . أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسي بتحقيق الملزوم على تحقيق اللازم ويكون تارة على صورة قياس العكس . أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسي بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم . أما صاحب المواقف فيعالجه على أنه « من أشهر الطرق في إثبات العلة المشتركة » في قياس الغائب على الشاهد . ويعرفه بأنه « هو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد في الأصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه » لأنه إذا كان المقصود بالإلزامات قياس الطرد أو قياس العكس ، فليست هذه الأقيسة ضعيفة ، ولكن الضعف يأتي من أننا ننسب تعيين العلة والحكم إلى الخصم . ثم يأتي الخصم ، وينكر أحدهما ، أي ينكر أن تعيين الحكم كان لهذه العلة ، وأن تعيين العلة كان لهذا الحكم .

أما شارح المواقف فيرى أن الإيجي أخطأ في اعتباره « الإلزامات ثالث الطرق المثبتة للعلة » بينما هي ـ في تقسيم الرازي وهو الذي استمد منه الإيجي كلامه فيما يرجح ـ يقصد بها طريقاً ثالثاً مستقلاً بذاته . هناك رأي آخر يميل إلى القول بأنه لا مانع مطلقاً من اعتبار الإلزامات كالسبر والتقسيم طريقاً منفصلاً بذاته من ناحية ، وفي الوقت عينه تشتمل على نوع من أنواع الإثبات

---

(١) إمام الحرمين . البرهان جـ ١ ـ باب مدارك العقول .

(٢) المواقف . جـ٢ ص ـ ٣٠ ـ والشرح والحاشية .

للعلة المشتركة ، فإن القائس يتمسك بها مفترضاً أن خصمه معترف بحكم الأصل وعليته التي يدّعي هذا القائس أنها علة ، ولذلك لا يلجأ إلى طريق آخر في إثبات علية علة حكم الأصل فكان افتراض اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل ، طريقاً ثالثاً في إثبات علية علة القياس[1] .

الطريق السادس :

بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول :

«ما لا دليل عليه ـ يجب نفيه »[2] أو نضعه في الصورة التي يضعها فيها الباقلاني « بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول »[3] .

ويتكون هذا الطريق من مرحلتين : المرحلة الأولى أن نتلمس أدلة المثبتين للشيء ، وتثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلاً آخر على ثبوت الشيء سواها . وإما أن نقوم بعملية حصر وجوه الأدلة . ثم نقوم باستقراء دقيق عليها ، ينتهي إلى نفي هذه الوجوه كلها بحيث لا نجد وجوهاً أخرى غيرها . ومن هنا ، يتبين لنا أن هذه الصورة الثانية هي الأولى بعينها ، إذ تنتهي إلى عدم وجود أية أدلة غير الأدلة المنفية إلا أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر . وقد كان بعض المتكلمين يرى في هذه الفكرة زيادة لا مبرر لها ، ولذلك عدل عَنها إلى الصورة الأولى . فهي نفي ما لا دليل عليه لأن نفي ما لا دليل عليه ينتج انتفاء الضروريات والنظريات من ناحية وإثبات اللامتناهي من ناحية أخرى ـ وكلاهما محال .

وقد نقد المتأخرون هذا الطريق من ناحية أن المقدمتين الصغرى والكبرى ضعيفتان[4] .

---

(١) المواقف . نفس الصفحات .

(٢) الزركشي . البحر المحيط (مخطوط) جـ ٦ ص ٣١ ـ المواقف جـ ٢ ص ٢١ .

(٣) ابن خلدون . المقدمة (طبعة القاهرة) بدون تاريخ ص ١٢٦ .

(٤) المواقف . جـ ٢ ص ٢١ ـ ٢٦ .

هذه هي طرق البحث عند المسلمين . وهي تكون مع القياس الأصولي مذهباً منطقياً كاملاً . غير أنه ينبغي أن نلاحظ في هذه الطرق التي عرضناها في هذا الفصل مسألتين : المسألة الأولى ـ أنه يمكن ردها الى القياس الأصولي ، فهي صورة منه . المسألة الثانية ـ أن بعض صور هذه الطرق يبدو أنها موجودة في منطق أرسطو . وليس معنى هذا أن المسلمين استمدوها من هذا المنطق . بل وصل إليها المسلمون بفطرتهم ولحاجتهم إلى وضع صور للاستدلال والبحث العلمي . وسيردد ابن تيمية هذه الفكرة ويوضحها . وسيقرر أن المسلمين وصلوا بفطرتهم إلى كثير من صور المنطق الأرسططاليسي ولكن في أساليبهم الخاصة وفي عبارات أدق وأضبط ـ من حيث صلتها باللغة العربية ـ من عبارات المنطق الأرسططاليسي وأساليبه . ويضاف إلى رأى ابن تيمية هذا استناد كثير من هذه الطرق إلى طريق القياس الأصولي ـ وقد رأينا أن هذا القياس يخالف التمثيل الأرسططاليسي مخالفة تامة ويقوم على أساس لا يتفق أي اتفاق مع منطق أرسطو . . . . هذا كله يدعونا إلى القول بأننا أمام منطق يخالف منطق أرسطو في جوهره : منطق يتكون من مبحث في الحد لا يستند على فكرة الماهية وهي جوهر هذا المبحث عند أرسطو . ومن مبحث في الاستدلالات يقوم على التجربة المؤدية إلى اليقين ـ وهي عنصر لم يعرفها أرسطو . وقد أدى عدم الاعتراف بالمنطق الأرسططاليسي إلى مهاجمة الأساس الذي يقوم عليه هذا المنطق ـ فقام بعض مفكري الإسلام بنقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين (مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع) كما قام من الأشاعرة من نقد مبدأ العلية ـ وهذا ما سنوضحه في الفصلين القادمين .



الفصل السادس

نقد المتكلمين لقانوني الفكر الأرسطاليسي

أ ـ قانون عدم الجمع بين النقيضين .

ب ـ قانون عدم ارتفاع النقيضين .

تبين لنا أن الأصوليين لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي ، وأنهم أقاموا منطقاً جديداً يعارضه . وقد دعاهم هذا إلى مهاجمة بعض مفكري الإسلام لهذا المنطق في أسسه ـ وهذا الأساس هو البديهات التي يقوم عليها وهي القوانين الثلاثة المشهورة قانون الذاتية . وقد عرفه الإسلاميون باسم قانون الهوية أو قانون لهو هو وهي قانون « عدم الجمع بين النقيضين » ـ أي قانون عدم التناقض وصورته الشرطية مبدأ « قانون ارتفاع النقيضين » أي قانون الوسط الممتنع . ونقد الأصوليين لهذين المبدأين يشبه إلى حد اتجاه المناطقة المعاصرين في القرن العشرين لنقد هذا القانون أو هذين القانونين ، فانه كان من أهم المسائل التي درست في فلسفة العلوم ـ في هذا القرن ـ نقد بديهيات العقل . كما أن هذه المسألة بالذات أثيرت في المدرسة الرياضية المعاصرة ، فلم يقبل المعاصرون قانون الثالث المرفوع ـ أي قانون عدم ارتفاع النقيضين . ونقد قانون عدم الجمع بين النقيضين قانون عدم ارتفاع النقيضين عند المسلمين هو ما سنحاول بحثه في هذا الفصل . ثم نبحث في الفصل القادم نقد المتكلمين لمبدأ آخر بديهي هو قانون العلية .

قلنا إن هذه القوانين هي أساس المنطق الأرسططاليسي بحيث يعرف هذا المنطق وهذا ما يشعر بخطر هذه القوانين أو هذه القواعد في إقامة البناء الأرسططاليسي وقد رأى أرسطو بها مبادىء عامة بديهية تجعل من المنطق علماً

حقيقياً أو علم العلوم وتسمح لـه بوضـع مناهـج علمية . ويـطلق على هـذه القوانين تعبيرات شتى ـ فتارة تسمى « بقوانين الفكر »[(١)] وطوراً ببديهيات البرهان الأساسية ، وحصرها أرسطو في ثلاثة : قانون الذاتية وقانون عدم الجمع بين النقيضين وقانون عدم ارتفاع النقيضين . وهذه القوانين تعود إلى طبيعة العقل فهي بينة في ذاتها . ولم يكن أرسطاليس أول من اكتشفها بل وجدت قبله ، إلا أنه أول من جردها قوانين سابقة على كل تفكير .

أما صورة المبدأ الأول : فهي أن كل شيء هـو نفسه ، وصـورة المبدأ الثاني : أن الشيء ونقيضه لا يجتمعان في شيء واحد في آن واحـد . ويعبر عنـه أرسطو بـأنه « لا يمكن أن يـوجـد الشيء ولا يـوجـد في واحـد بعينـه » أما المدرسيون فيقولون، التناقض هو أن تثبت أو تنفي لشيء أو عن شيء شيئاً معيناً في آن واحد » وهذا القانون متصل بالقانون الأول ـ فهو يكمله ، لأنه لولا ما يمدنا به لأصبح مبدأ الذاتية غير كامل من الناحية المنطقية أولاً ، وغير مفهوم فهماً تاماً ثانياً . وذهب بعض المناطقة إلى أن هذا القانون لا يسير بنا خـطوة أوسع من قانون الذاتية ـ بل إنه يردد مضمون قانون الذاتية ـ وهو أن الحقيقـة واحدة ـ بعبارة مخالفة في الصورة لا في جوهـر المعنى . أما صـورة القانـون الثالث . الشيء إما أن يكون لا ـ وإما لا يكون . أو كما يقول أرسطو « لا وسط بين النقيضين » وإذا كان يعبر غن القانون الأول في صورته الرمزية بأن ا هي ا والقانون الثاني بأن ا ليست ا ولا لا ا ، فان هذا القانون الثالث يعبرون عنه بأن ا إما أن تكون لا ا أو لا لا ا أي أن الحكم ونقيضه لا يمكن أن يكونا باطلين ، بل لا بد لأحدهما من أن يكون صحيحاً والآخر غير صحيح[(٢)] .

موقف المتكلمين من هذه القوانين . انتقلت هذه القوانين مع ما نقل من

---

(١) Aristote : Metaphysipue (Tar , Pr Tricot 1633 ot) V , 2 L . X I . P , 1311 .

(٢) استندت في هذا العرض السريع الى
Cohen and Nagel : An Introduction to Logic , and Scientific method (New York 1924 . P . 181 creighten : An Idtroductory to Logic P . 343 - 352 Bosanquet : Logic .

التراث الفلسفي الأرسططاليسي إلى العربية وعرفها المسلمون . نقل إليهم هذا المنطق ـ على أنه صورة اليقين المطلق ، فلما وضعوا منطقهم الخاص ، وساروا في أبحاثهم بدون تقيد بهذا المنطق ، خرج البعض منهم على هذه القوانين . فلم يقبلوا القانونين الثانيين بالذات وسأعرض لخروجهم عليها ثم أحاول أن أبين هل كانت هناك مصادر أجنبية استمد المتكلمون المسلمون منها هذا الخروج وسأتناول في إيجاز بعض المشاكل الكلامية أو الفلسفية التي أقصدها لذاتها ، لكن لكي أستخرج المنهج الذي سار عليه أصحاب تلك المشاكل في بحثهم لها .

١ ـ موقف المتكلمين من قانون عدم الجمع بين النقيضين :

أما قانون عدم الجمع بين النقيضين : فلا نستطيع أن نقول إنه نقد نقداً مباشراً ولكن حاول بعض المتكلمين أن يحددوا استخدامه فخرجوا في أبحاثهم عليه . أما أول صورة في الخروج على هذا القانون ، فنستخلصها استخلاصاً عاماً من كلام بعض المتكلمين في باب القدرة[1] . هل القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل أم بالممكن فقط ؟ يجيب هؤلاء المتكلمون بأن قدرة الله تشمل الاثنين الممكن والمستحيل . فللقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم وتجمع بين القدرة والعجز وتجمع بين العلم والجهل . وبهذا قضوا على قانون عدم الجمع بين النقيضين .

ثم يرى محاولة لتحديد تطبيق هذا القانون وتبدو في شكل حجة يوجهها نفاة الأحوال نحو مثبتية . وغايتها إنكار وجود صفة وراء الذات لا موجودة ولا معدومة ومؤداها أن «الوجود إما موجود ووجوده ذاته فلا يتسلسل ـ أو معدوم»[2] وهنا جمع نفاة الأحوال بين النقيضين . وقد تنبهوا إلى هذا ـ ولكنهم عللوا

---

(١) كثير من الأشاعرة لا يوافقون على هذا الرأي ونص هام في لقطة العجلان للزركشي وشارحه ص ٥١ .

(٢) الإيجي . المواقف جـ ٣ ص ٥ .

الأمر بأن الشيء يمتنع انصافه بنقيضه هو ، أي بهويته فيقال : الموجود عدم أو الموجود معدوم . أما إذا كان الاتصاف بالنقيض بالاشتقاق أو بالنسبة فلا يمتنع ـ والمقصود بالنسبة أن يقال « ذو هو » وبالاشتقاق أن يشتق منه ما يحمل مواطأة أن كل صفة تقوم بشيء تتضمن نوعاً من النقيض لهذا الشيء . فالسواد مثلاً القائم بالجسم هو غير جسم مع اتصاف الجسم به ، فيصبح الجسم « ذا لا جسم » فلا يمتنع أن يكون الوجود لا وجود .

إن اجتماع النقيضين عند أرسطو لا يجوز أصلاً ـ أما عند هؤلاء المتكلمين فإن الحالة التي يجوز فيها اجتماع النقيضين ، هي إذا كان الحكم محمولاً على ما صدق الموضوع ، وهذا هو الحمل المتعارف . أما إذا كان الحكم محمولاً على مفهوم الموضوع ، فيجوز اجتماع النقيضين وهذا هو الحمل غير المتعارف « وأما الحمل غير المتعارف بأن يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلا استحالة فيه نحو اللامفهوم مفهوم « والجزئي كلي . واللاشيء شيء »[1] .

وهناك حجج أخرى تنكر هذا المبدأ أهملنا ذكرها لتهافتها . ويمكننا أن نقرر أن نقد هذا المبدأ وإنكاره كان متهافتاً من الناحية العقلية . ولكن لم يأبه المتكلمون بهذا ، بل رأوا أنه لا شيء من وجهة نظر دينية .

أما النقد الحقيقي لهذا المبدأ ، فاننا نجده في نقد صورته الشرطية ، أي نقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، حيث أنتج المسلمون تفكيراً منطقياً دقيقاً ، فقد خرج عليه المتكلمون في مبحثين ـ في مبحث الحال ومبحث باثبات الله وصفاته . ونحب أن نقرر قبل أن ندخل في تفصيلات الموضوع مسألة على جانب كبير من الأهمية . وهي هل كان المسلمون يعلمون المنهج الذي يشيرون عليه ، أو بمعنى آخر المدى الذي سيؤدي إليه بحثهم في هاتين المسألتين .

---

(١) الإيجي . المواقف جـ ١ ص ٥ .

أما مثبتو الحال فأنكروا إنكاراً باتاً أن يكون في بحثهم خروج على هذا القانون العقلي ، وحاولوا تفسير المسألة لفظياً[1] . وأما أبو سليمان السجستاني صاحب مبحث صفات الله - فقرر في بساطة خروجه على هذا المبدأ[2] .

٢ - موقف المتكلمين من قانون عدم ارتفاع النقيضين :

أول المباحث التي أنكر فيها المسلمون قانون ارتفاع النقيضين هو **مبحث الحال** وأول من وضع فكرة الحال أبو هاشم الجبائي ونفاها أبوه أبو علي ، ثم قال بها الباقلاني ولكن على صورة تخالف رأي أبي هاشم قليلاً ، ثم أخذ بها إمام الحرمين ولكنه لم يستمر على ذلك بل رجع عنها[3] . والمشكلة في ذاتها لا تهمنا بقدر ما يهمنا المنهج الذي سار عليه أصحاب البحث . وليس في أيدينا مع الأسف كتب هؤلاء المفكرين ، حتى نستطيع عرض المنهج أو المشكلة في أكمل الصور . ومع ذلك فإن ما بقي من نصوص في كتب علم الكلام المتأخرة يكفي لنستخلص منه المنهج .

أما تعريف الحال ، فيكاد يجمع أصحاب هذا المبحث على أنه « هو الواسطة بين الموجود والمعدوم » ووصلوا إلى هذه النتيجة من أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلاً في الخارج فهو معدوم - وإن كان له ثبوت في الخارج فهو ، إما باستقلاله كالأسود والسواد وهو الموجود ، وإما باعتبار التبعية لغيره ، وهو الحال كالقادرية والعالمية . فهو إذن عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة . واحترزوا بلا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية[4] . ولا يعتبر مثبتو الحال المعدوم نقيضاً

---

(١) شهرستاني (٥٤٨ - ١١٥٣) نهاية الأقدام في علم الكلام جـ ١ ص ١٣٦ .

(٢) ابن تيمية . شرح العقيدة الأصفهانية (مجموعة الوسائل الكبرى) (طبعة القاهرة (١٣٢٩ هـ) ص ٧٠ - ٧١ .

(٣) نهاية الاقدام ج ١ ص ١٢١ المواقف جـ ٢ ص ٢ .

(٤) عبد الرازق علي بن الحسيني اللاهيجي ، شوارق الالهام شرح تجريد الكلام (هذا الكتاب مطبوع ولكن لا نمر لصفحاته) .

للموجود . ولكن نقيضه اللاموجود .

ويثبت أصحاب الحال مبحثهم بطريقين .

١ ـ أن الموجود غير موجود وإلاّ لكان وجوده زائداً على ذاته ـ لأنه في هذه اللحظة يكون له وجودان : فهو أولاً يشارك الموجودات في وجودها ، ويمتاز عنها ثانياً بخصوصية هي ذاته . أي أن وجوده يزداد على ماهيته ، فيتسلسل وجود بعد وجود إلى ما لا نهاية له . أو بمعنى أدق يلزم اجتماع أمور غير متناهية في وجود واحد . وهذا محال .

٢ ـ أن الوجود غير معدوم إلا اجتمع النقيضان . وهذا محال . هنا تناقض شديد في فكر المعتزلة ـ لأنه بينما يقولون إن نقيض الوجود هو اللاوجود ، عادوا إلى القول بأن نقيضه هو العدم . وهذا مما دعا شارحاً من شراح المواقف إلى القول بأن مثبتي الحال إنما سموا العدم نقيضاً للوجود على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد المستدل[١] . غير أن بعض مثبتي الأحوال تداركوا هذا الخطأ فعادوا إلى القول بأن نقيض الوجود في هذه الحجة هو اللاوجود[٢] .

وينقسم الحال إلى « ما يعلل » وإلى « ما لا يعلل » وما علل فهي أحكام لمعان قائمة بذوات ـ وما لا يعلل فهو صفات ليست أحكاماً للمعاني[٣] ، ولن نتدخل في تفصيلات تلك الأقسام . ولا في موقف أبي هاشم والباقلاني واختلافهما فيها . ولكن سأنتقل إلى اعتراضات نفاة الأحوال فإنها تلقي ضوءاً يوضح المسألة . وضع نفاة الأحوال اعتراضات كثيرة أهمها ـ من ناحية المنهج ـ الاعتراضان الآتيان :

أولاً ـ أن غاية المناظر أن يأتي بتقسيم يتردد بين النفي والاثبات ثم ينفي

---

(١) المواقف جـ ٢ ص ٤ .

(٢) تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للسعد التفتازاني (١٣١٨ هـ) ص ٥٦ جـ ١ .

(٣) نهاية جـ ١ ص ١٣٢ .

أحدهما ، فيتعين الثاني . ولكن مثبتي الحال أثبتوا واسطة بين الاثنين ، فلم يفد التقسيم والابطال علماً[1] مع أن الضرورة العقلية تحتم انحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فلا تعقل من الثبوت إلا الوجود ذهناً أو خارجاً ومن العدم إلى النفي ـ ثانياً ـ إذا كان من مبادىء العقل الأساسية أنه لا واسطة بين الثابت والمنفي فلا واسطة أيضاً بين الوجود والعدم .

أرجع المتكلمون المسألة إلى القانون العقلي يعرضونها عليه ، فتبين لهم بطلانها ، فنسبوها إلى شيئين : إمّا إلى السفسطة ، ولعلهم قد تبينوا أن السوفسطائيين من قبل نقدوا مبدأ عدم ارتفاع النقيضين . وأما الى تفسير لفظي آخر يخرج المسألة عن حقيقتها فيتصور الموجود بما له تحقق أصلاً ـ والمعدوم بما ليس له تحقق أصلاً ، والواسطة بما له تحقق تبعاً . فلن يكفي النفي والإثبات متوجهين إلى معنى واحد ، ولكن يعود النزاع لفظياً بحتاً[2] .

وقد أنكر مثبتو الحال أنهم أثبتوا واسطة بين النفي والإثبات ، فإن الحال عندهم شيء ثابت ولذلك تكلموا عنه بالنفي والإثبات . ولكنه في الآن نفسه ليس شيئاً ثابتاً على حياله موجوداً ، أي هو على حياله لا يعرف كذلك ، بل مع الذات . فان الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض ، والحال ليس جوهراً ولا عرضاً بل هو صفة معقولة لها[3] .

أما البحث الثاني الذي خرج فيه بعض مفكري الإسلام على مبدأ عدم ارتفاع النقيضين . فهو مبحث صفات الله في مذهب أبي سليمان السجستاني[4] .

---

(١) المصدر عينه ص ١٣٦ .

(٢) المواقف ج ٣ ص ٣ .

(٣) تقريب المرام جـ ١ ص ٥٣ ـ ٥٧ .

(٤) ابن تيمية . العقيدة الأصفهانية ص ٧٠ ـ ٧١ ـ شذرات من كتاب الأقاليد الملكوتية للسجستاني ويعتبر ابن تيمية السجستاني قرمطياً ـ ولكن لا تثبت المصادر التي بين أيدينا نسبة السجستاني الى القرامطة .

ينقد أبو سليمان السجستاني طرق البرهنة على صفات الله أو نفيها لدى فرقتين من فرق المتكلمين وهما الأشاعرة والمعتزلة . وهو في هذا النقد يخرج على مبدأ الثالث المرفوع .

أما طريق الأشاعرة وهو إثبات صفات لله زائدة على ذاته ، فليس يؤدي في اعتقاد السجستاني (٣٨٠ هـ ٩٩٠ م) - إلا إلى تشبيه الخالق تشبيهاً جلياً واضحاً بصفات المخلوقين من ناحية وتعدد القدماء من ناحيـة أخرى . ولكي يتخلص المعتـزلة من هـذا التشبيه ، لجـأوا إلى نفي الصفـات الـزائـدة على الذّات ، فقالوا : إن الله غير موصوف ولا محدود ولا منعوت ولا مرئي .

يعترض السجستاني على هذا الطريق بأنه لا يوصل إلى إثبات وجود الله منـزهاً عن الصفـات ، لأنه مـاذا يكـون حينئـذ حـال المـوصـوف والمحـدود والمنعـوت من خلقه - هـل هو الصفـة والحـد والنعت ، أم المـوصـوف غيـر صفتـه ، والمحدود غيـر حده والمنعـوت غير نعتـه ؟ فـإن كـانت الصفـة هي الموصوف، والحد هو المحدود، والنعت هو المنعوت ، لزم أن يكون السواد هو الأسود والبياض هو الأبيض . وإن كانِ الموصوف غير الصفة ، والمحدود غير الحد ، والمنعوت غير النعت ، شاركت كل هذه الأشياء - وهي من خلق الله - خالقها المنزه عن الصفة والحد والنعت . وإذا جاز المخلوق أن يشـارك الخالق في وجه من الوجوه ، لا يمتنع أن يشاركه في جميع الوجوه .

وهنا يصل السجستاني إلى القول « بأن من عبد الله بنفي الصفات واقع في التشبيه الخفي - وهم المعتزلة - ومن عبده بسمة الصفات واقع في التشبيه الجلي وهم الأشاعرة . ولكن المعتزلة مع ذلك أثبتوا له « أسامي لا تتعرى عن الصفات والنعوت » أو بمعنى أدق قالوا إن صفاته غير ذاته ، فهو سميع بالذات بصير بالذات ولكنهم نفوا السمع والبصر والعلم .

وفي هذا خطأ . فإن هذه الأسـامي إذا لزمت ذاتـاً من الذوات ، لـزمته الصفات التي من أجلها وقعت الأسامي . وإلا لزمت محالات شنيعة . لو أننا أجزنا عالماً بغير علم أو قادراً بدون قدرة ، جـاز أن يكون الجـاهل مـع عدم

العلم عالماً ، والعاجز مع عدم القدرة قادراً . . .

ويرد المعتزلة على هذا بأنهم احترزوا عن إطلاق البصر على البصير ، إذا كان اسم البصير متوجهاً نحو ذات الله . وأنهم رأوا أن من كان اسمه البصير لزمه من أجل البصر أن يجوز عليه العمى . ومن كان اسمه القدير ، لزمه من أجل القدرة أن يجوز عليه العجز . . . وكذلك نفوا عن الله ما يلزم بزواله ضده .

ينقض السجستاني هذا الكلام بأن البصر ليس علة وجود العمى ولا القدرة على وجود العجز . . . وإلا للزم وجود العمى متى وجد البصر ، ووجود العجز متى وجدت القدرة . . . وإنما لو وجد العلم في بعض ذوي العلم بدون أن يتبعه جهل ووجدت القدرة في بعض ذوي القدرة بدون أن يتبعها عجز ، ظهر أن العلة في ظهور الجهل والعجز ليست هي العلم والقدرة ، بل في إمكان أن تطرأ الآفات من الجهل والعجز على بعض ذوي العلم والقدرة . والله ليس محلاً للآفات ولا الآفات داخلة عليه .

فإذا كان المعتزلة يرون أن من كان عالماً بعلم أو قادراً بقدرة ، جاز عليه الجهل والعجز ، فإن السجستاني يرى أن من كان عالماً ، فإن العلم سابقه . ومن كان قادراً فإن القدرة قرينته . . . فإذا ما نقلوا حكم الشاهد في الغائب ، فيصلون إلى أنه يجوز أن يكون في الغائب عالم بدون علم أو قادر بدون قدرة ، جاز للآخرين أن يقولوا : إنهم إن كانوا لم يروا عالماً بعلم ، إلا وقد جاز عليه العجز، فإنهم قد يشاهدون في الغائب عالماً بعلم ولا يجوز عليه الجهل أو قادراً بقدرة لا يجوز عليه العجز . . . كيف السبيل إذن إلى ترجيح أحد القياسين . هنا تتكافأ الأدلة كما يقولون . فإذا كان طريق الأشاعرة - طريق الإثبات - إثبات الصفة لله - طريقاً خاطئاً ، لأن في الإثبات تشبيهاً لله بالأجسام ، فإن طريق المعتزلة طريق النفي - نفي الصفات عن الله - طريق خاطىء أيضاً ، لأن في النفي تشبيهاً لله بالجواهر المجردة ، وإذا كان المعتزلة أنكروا أن يكون لله صفة أو حد أو نعت ، فانهم لم ينكروا أن يكون لله لا صفة

ولا حد ولا نعت . إنهم أثبتوه بما لم يجردوه عنه . وعلاوة على ذلـك ، فقد جعلوا إثباته مهملاً غير معروف، والله أثبت من أن يكون إثباته مهملاً غير معروف . لأن ما لا صفة لـه ولا حـد ولا نعت ليس هـو الله فقط . بـل يشـاركـه في ذلك موجودات أخرى كالعقول وجميع الجواهر البسيطة من الملائكة وغيرها . أليست هي بسائط لا تركيب عقلي فيها من الجنس والنوع ، كما أنه ليس فيها تركيب الجسمانيات . في النفي إذن ـ كما قلنا من قبل ـ تشبيه الله بالجـواهر المجردة .

الطريق الوحيد لاثبات وجود الله هو نفي الصفة ونفي أن لا صفة ونفي الحد ونفي أن لا حد . وهذا طريق في الإثبات غير مهمل[١] .

يقول السجستاني : إنه قد يعترض عليه بأنه جمع بين النقيضين فإن « لا موصوف » و « لا لا مـوصوف » قضيتـان متناقضتـان لا بد ـ طبقـاً لمبدأ عـدم التناقض ـ من أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة . وهنا خروج تام على هذا المبدأ العقلي . يجيب السجستاني عن هذا الاعتراض الـذي وجهه إلى نفسه بأن شرط القضايا المتناقضة ، أن يكون أحد الطرفين النقيضين منها موجباً والآخر سالباً . فإذا رجعنا إلى القضيتين اللتين نحن بصددهما ، لم نجد هذا الشرط فيهما متحققاً . فإننا لم نوجب في كـلا طرفيهمـا شيئاً ، بـل كلتاهمـا سالبتان . فلا تناقض مطلقاً بين « لا موصوف » و « لالا موصوف » إنما يتحقق التناقض بين القضيتين « موصوف » و « لا موصوف » .

هنا نقد صريح لمبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، لم يتورع السجستاني أن يصرح به « نحن لم نجمع بين النقيضين فنقول إنه حي وليس بحي ، بل رفعنا النقيضين فقلنا « لا موصوف » و « لا لا موصوف »[٢] .

---

(١) ابن تيمية ، العقيدة الأصفهانية ص ٧٤ .

(٢) المصدر عينه ص ٧٣ .

٣ - موقف بعض مفكري الإسلام من هذا النقد :

أثار خروج بعض الباحثين المسلمين في أبحاثهم على مبدأ عدم ارتفاع النقيضين - وهو قانون العقل البديهي - ضجة كبيرة لدى بعض المفكرين المسلمين .

أ - فالرازي يرى أن أجلى البديهيات : هو أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان . بل إن هذه المسألة تشغل جانباً كبيراً من تفكيره . ولذلك يحاول الرد على من يخرج على هذا المبدأ . « العقل ما استحضر ماهية النفي والإثبات ، وجزم بأنه لا واسطة بينهما . فالمراد من الإثبات كل ما له تحقق وتعين وتميز في نفسه وبالنفي ما لا تحقق له ولا تخصص له البتة في نفسه . إذا عرفت هذا فنقول - تلك الواسطة إن كان لها تعين وتخصص بوجه ما ، كان داخلاً في الإثبات وإن لم يكن لها تحقق وتخصص ، كان داخلاً في طريق النفي . فثبت أنه لا واسطة بينهما »[1] . إن الرازي يشعر بخطر المخالفة لهذا المبدأ ، فيحاول مهاجمة القائلين بها في مواضع عدة من كتابه[2] .

ب - اعتبر بعض المتكلمين من أعداء المعتزلة هذا الخروج مرة سفسطة[3] ومرة من النقائض والاستحالة[4] .

جـ - إن ابن تيمية نفسه - وهو عدو ومجادل عنيف للمنطق الأرسطاليسي - لم يرض مطلقاً عن هذا النقد ، بل اعتبره خروجاً على بديهيات العقل ومبادئه الضرورية[5] .

---

(١) الرازي . الأربعين في أصول الدين (طبعة الهند ١٣٥٣ هـ) ص ٤٧٩ - ٤٨٠ .

(٢) المصدر عينه . ص ٥٤ .

(٣) المواقف . جـ ٢ ص ٢ .

(٤) الشهرستاني ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٤ .

(٥) ابن تيمية . شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧٢ .

٤ ـ مصادر هذا النقد :

أشار المتكلمون الذين لم يقبلوا نقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين إلى أن هذا النقد سفسطة واستحالة . فهل تدل هذه الإشارة على المصدر الذي استمد منه هذا النقد ؟ أو بمعنى أدق هل أخذ المسلمون هذا النقد عن بعض المدارس الفلسفية السابقة لأرسطو كالسوفسطائيين وبعض المدارس اللاحقة له كالشكاك ؟ فإن هؤلاء وأولئك نقدوا مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين ، فيذكر أرسطو :

١ ـ أن من الفلاسفة (ولعله يقصد الميغاريين) من يقولون إن الشيء الواحد قد يوجد ـ هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أن هذا يمكن إدراكه . ثم يذكر أن كثيرين من الطبيعيين يأخذون بهذه الفكرة[1] .

٢ ـ أن هرقليطس قال بالجمع بين النقيضين[2] .

٣ ـ أن بروتاغوراس يدعي أن الإنسان في الواقع مقياس كل شيء . وهذا يؤدي إلى أن القول : بأن ما يبدو لكل فرد هو الحقيقة بعينها وأن الأمر الواحد يوجد ولا يوجد ، وأن يكون في الوقت نفسه خيراً وشراً ، وأن تكون الإثباتات المتعارضة صحيحة بالتساوي[3] .

٤ ـ أن انكساغوراس قال بالواسطة ، أي أن النقيضين قد يرتفعان[4] وأنكر أرسطو أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود في الوقت عينه . وذكر أن الاستحالة المنطقية لنفي المحمول وإثباته في الوقت عينه للموضوع تستند على الاستحالة الوجودية لتلاقي المتناقضات في الوجود . . . ودافع أرسطو عن قانون عدم الجمع بين النقيضين بسبعة حجج ، كما دافع عن مبدأ عدم جمع النقيضين . بل لقد أفرد أرسطو للدفاع عن هذين المبدأين أو القانونين المقالة

---

(١) Aristote : Metaphysique Vol , I L . Iv , P . 123 .

(٢) Ibid : P . 154 .

(٣) Ibid : Vl 5 : P . 116 - 111 .

(٤) Ibid : P , 154 V . I .

الرابعة من كتاب « ما بعد الطبيعة » كما أن جزءاً كبيراً من المقالة الحادية عشرة يشمل أيضاً دفاعاً عن هذين المبدأين .

إذن هناك من الفلاسفة من نقد هذين المبدأين . وذكر أرسطو هذا في كتابه ما بعد الطبيعة . ومن المؤكد أن المسلمين عرفوا هذا الكتاب ، وكتبوا عليه شروحاً كثيرة . فهل يمكننا أن نتلمس فيه مصدر النقد لهذين المبدأين ؟ لا أستطيع أن أذهب إلى هذا الحد . والسبب واضح ، هو أن المسلمين لم يضعوا الخروج عن هذين المبدأين أولاً . بل أدت أبحاثهم إلى الخروج عليها . ووراء مثبتو الحال هذا ، فحاولوا التخلص من الموقف . أما السجستاني - وهو وإن كان يختلف عن الأولين - في أنه يعترف صراحة بنقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين والخروج عليه - فإنه يحاول أن ينفي في حماس ، أنه جمع بين النقيضين فنقد هذين المبدأين، على العموم . ومبدأ الثالث المرفوع على الخصوص ، نقد خاص ، جرت إليه طبيعة الأبحاث نفسها . ولم يتأثر أصحابه فيه بأي مؤثر خارجي . وكما حدث في المدرسة الإسلامية ، حدث في المدرسة الرياضية المعاصرة في أوروبا .

٥ - نقد المعاصرين لهذا القانون :

ففي أبحاث الرياضيين المعاصرين عن البرهان الرياضي نقد لهذين المبدأين ، وخاصة لمبدأ الثالث المرفوع . فقد وضعت مسألة هذه القوانين وضعاً آخر غير ما كانت عليه . ثم انتهى الأمر برفض عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ورفض الميزة الكلية العامة التي تنسب إلى هذا الأخير . وقالوا بوجود الواسطة بين النقيضين[١] . ولن نستطيع أن نرد مصدر هذه الأبحاث إلى السوفسطائيين ، فإن النقد إنما حدث تحت تأثير أبحاث رياضية بحتة .

وعلاوة على ذلك ، فان بعض المناطقة المعاصرين لم ينقدوا هذين

---

(١) Arnold Reymond : Les Principes de la logique et la critique contemporaines (Paris Boivin , 1932) P . 20 - 22 . P , 128 - 514 .

المبدأين فحسب بل نقدوا أيضاً مبدأ الذاتية . وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقترب من اعتراض المدارس الإسلامية[1] . والبعض الآخر أنكر انحصار قوانين الفكر في ثلاثة ، لأنه ليس من المعقول أن تكون هي كل قوانين الفكر . والبعض الثالث أنكر أن تكون مبادىء بديهية مجردة ، مفترضاً وجودها وجوداً سابقاً ـ ويستند عليها حقيقة المعرفة ـ بل يعتبرونها مسلمات أو خصائص عامة للواقع المعلوم وتعود في جوهرها إلى التجربة .

* * *

وأخيراً استطعنا أن نبين أن مفكري الإسلام نقدوا مبدأ الثالث المرفوع نقداً غير متهافت ، كما هو الحال عندهم في نقد مبدأ الجمع بين النقيضين ، وأن المسلمين سبقوا الأوروبيين في نقد هذا المبدأ بالذات أي مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، نقداً يستند إلى طبيعة أبحاثهم نفسها . وسنرى في الفصل القادم موقفاً للمسلمين تجاه مبدأ أرسطاليسي بديهي هو مبدأ العلية .

---

(١) Robin Wavre : Revue de Metaphysique et de morale (1924) Cohen : An intro- Cohen: An introduction to Logic and Scientific Method P. 183- 185.



الفصل السابع

نقد قانون العلية الأرسطاليسية

اعتبر أرسطو قانون العلية من المقدمات الأولية بالإطلاق . فلا يمكن القدح في بداهته . وقد عالج أرسطو العلية لا على أنها فقط مبدأ أو مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية ، بل أيضاً على اعتبار أنها قانون عقلي منطقي ، تستند عليه أبحاث المنطق جميعاً[1] . وقد انتقلت فكرة العلية في أبحاث أرسطو إلى العالم الإسلامي . ووجدت قبولاً لدى مدرسة الإسلام المشائية ، بل إن أكبر فلاسفة الإسلام المشائين ، وهو ابن رشد ، يضعها في أبحاثه في المكان الأول[2] . ولكن سرعان ما وقف مفكرو الإسلام ـ الممثلون الحقيقيون للإسلام ـ وهم الأشاعرة ـ من العلية الأرسطاليسية موقف الإنكار لها والهجوم العنيف عليها . ومن الخطأ القول إن الأشاعرة أنكروا العلية إنكاراً كاملاً ، إنهم أنكروا فقط « تصور أرسطو » لها ووضعوا نظرية في العلية تتوافق مع عناصر المذهب توافقاً تاماً وبلغت أوج نضجها لدى مفكر الأشاعرة الكبير : أبي حامد الغزالي .

أولاً موقف المسلمين من هذا القانون :

ولكي نتأدى إلى نظرية أبي حامد الغزالي ، علينا أن نتتبع موقف

---

(١) Aristote : Derniers Analytiques , P 18 .

(٢) إبن رشد : تهافت التهافت (طبعة بيروت) ص ٢٤ .

المسلمين منذ نشأة الفكر الإسلامي من العلية بمعناها الأرسططاليسي . وأول ما يقابلنا في هذه النشأة ، هو موقف القرآن نفسه . ومن الواضح أن القرآن في مواضع عديدة ينكر العلية ، ويتحدى « الأسباب » ويفكر « الصعود » إليها ، هـذا الموقف القـرآني تجاه الأسبـاب ، أطلق مشيخـة الأشـاعـرة في تـدعيم إنكارها ، والقضاء على تصورها الميتافيزيقي . تساءل الأشاعرة : كيف يمكن التوفيق بين اعتناقهم لفكرة الجوهـر ، وتصورهم لعـدم بقاء الأعـراض وقتين وبين فكرة العلية ، وأن لكل سبب مسبباً في ذاتـه . إن فكرة الخلق الجـديد المستمر ، وهي النتيجة الحتمية لتصور أن الأعراض لا تبقى زمانين ـ تعني أن كـل حـادث ينقسم إلى أجـزاء منفصلة مستقـل بعضهـا عن بعض تمـام الإستقـلال ، ولا تتصـل هـذه الأجـزاء المنفصلة بعضهـا ببعض اتصـال علة بمعلول أو سبب بمسبب . إن هـذه الأجزاء يخلقهـا الله دائماً ، سـواء كانت سـواء أكانت فعـلاً إنسانيـاً أو فعلاً طبيعيـاً . فعالم الـطبيعـة وعـالـم الإنسـان محكومان بهذه الأجزاء ، غير أن عالم الإنسان يختلف عند الأشاعرة عن عالم الطبيعة كثيراً ، فبينما لا يشعر هذا العالم الطبيعي بالاختيار ، يشعر الثاني بأنه يكتسب هذه الأجزاء التي يفعلها الله فيه أو يخلقها فيه . فالإرادة الإنسانية إذن مؤثرة بخلق الله فيها للأجزاء وهكذا أقام الأشاعرة والأوائل نظاماً بديعاً للعلية متماسكاً ومتكاملاً . يستند على بحث ميتافيزيقي وطبيعي وأخلاقي .

أمـا المعتزلـة ـ من أمثال أبي الهـذيـل العـلاف وأبي هـاشم الجبـائي وغيرهما ، فقد أنكروا بوضوح العلية الأرسططاليسية وتصورها في مجال العالم الطبيعي ، ولكنهم وقد نادوا بحرية الإرادة الإنسانية ، وأن الإنسان هو الفاعل على الحقيقة ، فلم يسيروا بتصور العلية الجديد حتى نهايته . فجاءت نتائـج مذهبهم في تفسير القدرة الإلهية والعالم الطبيعي مشوشة مضطربة .

سار الأشاعـرة بمباحثهم في العليـة قدمـاً ، فأنتجـوا لنا نـظرية العـادة وجريانها على أكمل صـورة لفكرة العليـة الإسلاميـة إنما نجـدها لـدى مفكر الأشاعرة الكبير أبي بكر الباقلاني (المتوفي عام ٤٠٣هـ) فقد اعترف الباقلاني « بالعلية بمعناها العـام المطلق » واعتـرف بأن القـدرة الإلهية هي علة وجـود

العالم ولكن بشكل خـاص يختلف اختلافـاً عن القائلين بـأن « صانـع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها » لأن هذه الطبيعة القديمة التي يذهب إليها القائلون بفعل الطبائع لا تخلو أن تكون « معنى موجوداً » أو معدوماً ليس بشيء » فإن كانت « معنى معدوماً ليس بشيء « لم يجز أن تفعل شيئاً ، أو أن يكون عنها أو ينسب إليها شيء « لأنه لو جاز ذلك ، جـاز وجود الحوادث من كل معدوم وعن كل معدوم » وذلك باطل باتفاق . أمـا إن كانت الـطبيعة التي ينسب إليهـا حـدوث العـالم ويتعلق حـدوث العـالم بهـا معنى موجوداً ، لـم تخل تلك الطبيعـة من أن تكون قـديمة أو محـدثة ، فـان كانت قديمة ، وجب أن تكون الحوادث الكائنة عنها قديمة مثلها ، « لأن الطبيعة لم تزل موجودة ولا مانع من وجود الحوادث الموجبة عنها ، فيجب وجود الحوادث الموجبة عنهـا ، فيجب وجودهـا مع الـطبيعة في القـدم ، كما يجب اعتمـاد الحجر مع وجود طبعه ، وإحراق النار وانحلال الطبع والإسكار مع وجود طبع النار والسقمونيا والشراب ، إذا لم يمنع من ذلك مانع ، فكذلك يجب وجـود العالم في القدم ، وإن كان محدثاً ، مع وجود الطبع الكائن عنـدهم » إذا لم يمنع من ذلك مانع[1] ولكن هناك استحالة متفق عليها بين مختلف العقـلاء - على إستحالة قدم الحوادث ، وهذا دليل على أنها لا تجوز أن تكون حادثة عن طبيعة قديمة .

ولكن ألا يلزم هذا الباقلاني - في قوله هو والأشاعرة - إن صانع العـالم لم يزل قادراً على ايجاده ، لأن قدرته على الإيجاد قـديمة . ويـرد الباقـلاني على هذا بأن هذا لا يجب من وجهين :

أولاً : يقرر الباقلاني أنه لا يقول بأن الله قـادر بقدرة في الأزل على أن تكون الأفعال مع القدرة ، وإنما هو يذهب إلى أن الله قادر على « أن يستأنف الأفعال وعلى أن يحدثها في زمان كانت قبله معدومة ، ومحال أن تكون قدرة

---

(١) الباقلاني : التمهيد ص ٥٢ .

على ما لم يكن معدوماً قبل وجوده ، فلم يجب قدم الأفعال لقدم القدرة عليها[1] .

ثانياً : يقرر الباقلاني أن القدرة الإلهية ليست هي إطلاق العلة الطبيعية فليست هي علة للأفعال ، ولا موجبة لها ، حسب ما يقوله الفلاسفة . في إيجاب الطبع لحدث ما يحدث عنه ، وكونه علة له ، ووجوب كونه عنه . بل إن الباقلاني يذهب إلى أنه من الممكن أن توجد قدرة الله في الأزل ، والله غير فاعل بها ، وإن كان يصح أن يفعل بها ، فقدرة الله إذن ليست بعلة ولا سبب لمقدوره ، ولا موجبة له[2] .

وكذلك القول في الإرادة ، إنها قديمة ، ولكنها ارادة لكون الفعل على التراخي ، ولأنها ليست علة لوجود المراد .

ثم يناقش الباقلاني الافتراض الآخر عن هذه الطبيعة وهي كونها محدثة ويبين تهافت هذا الافتراض . ثم يهاجم القائلين بأن العالم بأسره مركب من الطبائع الأربعة القديمة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ويرى أنها أعراض محدثة متضادة على الأجسام ، وأن الأعراض لا يجوز أن تفعل شيئاً[3] .

أراد الباقلاني من كل هذه الإلزامات والإنتقادات التي وجهها إلى القائلين بفعل الطباع . والقائلين بقدم العالم إنكار الأساس الذي تقوم عليه هذه الأبحاث وهو التلازم الضروري بين العلة والمعلول ، لكي يثبت قدرة الله شاملة لكل شيء ، وإرادته خالقة لكل شيء .

إذن كيف يفسر العلية الظاهرة في الموجودات . إن القول بوجوب كل معلول بعلة إنما معناها « كلما وجدت وتكررت ، وكلما وجد مثلها » عند كثرة

---

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٣) الباقلاني : التمهيد ص ٥٥ ، ٥٦ .

أسبابها ، فهي وجود حادثتين فقط ، الواحدة بجانب الأخرى ، في مستقر العادة » ولا يمكن أبداً « إيجاب العلة للحكم » ولا تولد شيء عن سبب يوجبه أما إنهم يقولون . إنهم يعلمون حساً واضطراراً أن الإحراق والأسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب ، فإنه جهل عظيم . وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه سكران ومحترقاً ومتغيراً عما كان عليه فقط » وما يعلم بالضرورة والحس والمشاهدة لا يجوز جحده .

كل شيء إذن يحدث في مستقر العادة ، بالضرورة والمشاهدة . وهنا يفتح الباقلاني الباب أمام القدرة الإلهية لكي تتدخل باستمرار وأن تخرق « العادات » والطبيعة بلا شك عند الباقلاني وعند الغزالي كما سنرى بعده مطردة ، وكذلك قوانينها ، ولكن هذه القوانين ليست مطلقة في ذاتها . هنا كان الباقلاني والغزالي بل والأشاعرة عامة ، رواداً ممتازين للعلم الحديث الذي يثبت نفس الشيء .

وما لبث نقد العلية الأرسطاليسية أن أخذ صورته الكاملة على يد أبي حامد الغزالي . بل لقد وسم التهافت بنقد العلية وبحثها الممتاز عند الفيلسوف الأشعري الكبير .

ولقد نقل الغزالي موضوع نقد العلية إلى مكانها المنطقي ، وهو العلم الطبيعي فيرى أن من أهم المسائل التي يخالفهم فيها في هذا العلم مذهبهم « بأن هذا الأقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب ، ويرى الغزالي خطورة هذه الفكرة الطبيعية للعلية أو للسببية ، إذا طبقت في نطاق ديني هام . فيتجه نحو تراث الأشاعرة ، ليستمد منه مادة ، يصوغها كما قلت من قبل صياغة كاملة ، في إنكار العلاقة الضرورية اللازمة بين العلة والمعلول .

إن إنكار هذه العلاقة يستند عند الغزالي إلى أننا نشاهد تعاقب حادثتين -

الواحدة بعد الأخرى ، فاصطلحنا على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولاً بدون وجود أية رابطة عقلية لازمة بين الحادثتين « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، إن إثبات أحدهما لا يتضمن على الإطلاق إثبات الآخر ولا نفي أحدهما يتضمن على الإطلاق نفي الآخر ، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر - ويعطي الغزالي أمثلة متعددة - الري والشرب ، والشبع والأكل ، والإحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وقطع الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل وغير هذا في كل المشاهدات المتقارنة في الطب والنجوم والصناعات والحرف . أما هذا الاقتران فهو يعود إلى ما سبق من تقدير الله لخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه . بل إن في مقدور الله أن يخلق الشبع بدون الأكل وأن يخلق الموت دون قطع الرقبة وأن يديم الحياة مع قطع الرقبة . . . وهلم جرا كما يقول الغزالي - إلى جميع المقترنات[1] .

ويعين الغزالي مثالاً يثبت فكرته وهو الإحتراق في القطن عند ملاقاة النار فإنه يجوز أن يتلاقى القطن والنار دون أن يحدث الإحتراق . ويجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً بدون أن يتلاقى مع النار فالنار إذن ليست فاعلة الإحتراق على الإطلاق . إنها لا تفعل شيئاً « إن فاعل الاحتراق يخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقاً أو رماداً هو الله تعالى فأما النار فهي جماد لا فعل لها » إذن فما دليل الفلاسفة على أنها الفاعل ، وما الذي دعاهم إلى القول بهذه العلاقة التلازمية بينها وبين الاحتراق . الواقع أنه لا دليل ولا برهان على أن إحدى الحادثتين علة للأخرى والأخرى معلول لها سوى مجرد المشاهدة . والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به ، وأنه لا علة سواه[2] . ويعطي الغزالي أمثلة تثبت رأيه - منها أن انسلاك

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة (طبعة القاهرة عام ١٣٢٦) ص ٦٠ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٦ .

الروح والقوى المدركة والمحركة في النطفة ليس متوالداً من فعل الطبائع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . ولا من فعل الأب . ولا من فعل الإنسان نفسه ، فليس الإنسان فاعلاً لحياته وحواسه وسائر المعاني التي هي فيه « ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل أحد أنها موجودة به » وتسيطر على الغزالي فكرة « أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به »[1] . ثم من أين يأمن الإنسان أن يكون في مبادىء الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند التلاقي بينها « إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هي أجسام متحركة فتغيب ، ولو أنعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شاهدناه »[2] .

لا علاقة علية إذن بوجه من الوجوه بين الممكنات[3] ولكن تفسر حدوث حادثة بعد أخرى باطراد العادة ليس إلا . فإذا كان الإحراق يحدث عقيب مماسة النار ، والري بعد شرب الماء ، فليس للماسة ولا للشرب دخل في وجود الاحتراق والري . بل الكل حدث طبقاً لقانون جازم مرغم له أن يوجد الإحتراق بدون المماسة أو الري بدون الشرب[4] .

ولكن النتائج التي تنتج عن إنكار العلية كافية لهدم حقائق العلوم كلها ، فإن العلوم جميعها تستند إلى هذا القانون . تنبه ابن رشد إلى هذا ، فاعتبر هذا النقد قولاً خطابياً أو جدلياً تارة وقولاً سوفسطائياً طوراً[5] وكان يحس بنتائجه الخطيرة في نطاق العلوم كلها . « إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ها هنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل

---

(١) نفس المصدر ص ٦٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٨ .

(٣) الايجي « المواقف جـ ٤ ص ٩١ شرح .

(٤) المصدر عينه جـ ١ ص ٢٤٢ .

(٥) ابن رشد . تهافت التهافت ص ٥١٩ .

للعلم ورفع له »[1] فتتداعى أبحاث المنطق كلها بتداعي هذا القانون . فإنه دخل في نظرية البرهان كما دخل في نظرية الحد وأدى بطلانه في تلك النظرية الأخيرة إلى مخالفة الأصوليين للأرسططاليسيين في أغلب مباحث الحد[2] . بل نرى إمام الحرمين يقول « إن الجمع بالعلة - في قياس الغائب على الشاهد لا أصل له إذ لا علة ولا معلول عندنا »[3] .

تنبه الغزالي إلى أنه سيعترض عليه بأن إنكار العلية يؤدي إلى مجالات شنيعة فإن من أنكر لزوم المعلولات عن عللها . وأضافها إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن لهذه الإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين ، بل يمكن تعينه وتنوعه فجاز لكل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها . . . ومن وضع كتاباً في بيته فيجوز أن يكون قد انقلب حيواناً ، أو لو ترك غلاماً في بيته ، فيجوز انقلابه كلباً ، أو ترك التراب ، فيجوز انقلابه مسكا[4] .

ولكن يجيب الغزالي : بأن هذه الأشياء التي نتجت عن القضاء على قانون العلية لم تحدث وليست هي واجبة . ولكن لا شك أنها ممكنة ، يجوز أن تقع وألا تقع « واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ، ترسخاً لا تنفك عنه »[5] . إن من المسلم به أن النار خلقت ، بحيث إذا تلاقت مع قطعتين متماثلتين أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما طالما كانتا متماثلتين من جميع الوجوه ولكن مع هذا يجوز أن يلقى شخص في النار فلا يحترق ، فقد تتغير صفة النار أو تتغير صفة الشخص[6] .

---

(١) المصدر عينه . ص ٢٢ .
(٢) الزركشي . البحر المحيط (مخطوط) جـ ١ ص ٩١ .
(٣) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) جـ ١ ص ٩١ .
(٤) الغزالي . . . تهافت التهافت ص ٦٧ .
(٥) الغزالي . . . تهافت التهافت ص ٦٧ .
(٦) الغزالي تهافت التهافت ص ٦٧ .

يتبين لنا هذا الدافع الحقيقي لنقد العلية عند الغزالي . إن تطبيق هذا المبدأ في السمعيات سيحيل تحقيق المعجزات « لم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث إن حصوله من الفرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً كالفأر والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غابت عنا . . . ومن استقرأ **عجائب العالم ، لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء »**[1] .

رأى الغزالي التعارض بين مبادىء المنطق اليوناني وبين النقل ، فلم ير بداً من القضاء على الأول لكي ينقذ الثاني . وقد تابع الغزالي مفكر عاصره ومات بعده بقليل الشهرستاني (المتوفي عام ٥٤٨) ، فربط أيضاً نقد العلية ، وخرق العادة بمعجزات الأنبياء[2] ثم عرض الأشعري المتأخر ابن خلدون لنظرية الأشعرية في العلية عرضاً فاتناً في مقدمته[3] .

موقف الأوروبيين المحدثين :

سبق المسلمون ثلاثة من فلاسفة أوروبا المحدثين إلى نقد العلية بمعناها الأرسطاليسي وهم مالبرانش وبركلي وهيوم .

أما مالبرانش فإنه يرى أن العلة الحقيقية هي التي يدرك العقل بينها وبين معلولها علاقة ضرورية . ولكن لا يوجد إلا الموجود الكامل كمالاً لا نهاية له الذي يدرك العقل علامة ضرورية ما بين إرادته وما بين المعلولات ، فلا يوجد إذن إلا الله ، وهو العلة الحقيقية . فلا اقتران ولا ارتباط ضروري ، إلا بقدر ما

---

(١) الغزالي تهافت التهافت ص ٦٧ .

(٢) الشهرستاني : نهاية ٤١٧ ، ٤١٨ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٧٠ .

تريد ذلك الإرادة والحرية الإلهية ، قد ضحى أيضاً هذا الفيلسوف اللاهوتي بالمنطق ، لكي ينقذ الإرادة الإلهية وشمولها . فأنكر « أن توجد إلا علة حقيقية ، لأنه لا يوجد إلا إله حقيقي واحد » وهذه العلة ليست إلا الله ذاته ، وكل العلل الطبيعية ليست عللاً حقيقية ، ولكنها علل مناسبة . Occasionelles[1] . أما بركلي فقد نقد العلية أيضاً ـ بأن أرجعها إلى العقل[2] وقد مهد هو ومالبرانش الطريق لهيوم .

وهيوم أهم هؤلاء الثلاثة في نقده للعلية على العموم . ثم إن نقده للعلية يشبه أيضاً نقد المسلمين لها بل إن رينان يذهب إلى أن هيوم لم يتكلم في هذه الناحية أكثر مما تكلمه الغزالي على الدوام وبإستمرار ـ أي أنكر الضرورة التي بين العلة والمعلول ،وقرر أنها ليست ضرورة منطقية ، ولكنها ضرورة تجريبية فحسب ، يعتمد على مجرد تتابع عادي ، قائم على المشاهدة والملاحظة الحسية . فتصور العلة ليس في الحقيقة إلا تتابع العادة ومنشأ في المخيلة التي لا تستطيع في هذا الميدان أن تعمل بحرية كما تستطيع هذا العمل في ميدان الخرافات . فإذا ما رأينا دائماً فكرة تتابع أخرى ، فإننا نصطلح على اعتبار الأولى علة ، وننتظر أن نرى الأخرى تتبعها . وفي هذه الحالة نسميها معلولاً وإذا تكرر تلازم الحدوث وتكررت ملاحظتنا لهذا التلازم . تكونت لنا هذه العادة العقلية التي هي فقط أساس تصورنا لبث العلية . وكأن هيوم قد قرأ الغزالي ، ونقل عنه فكرته نقلاً تاماً .

وقد حاول ابن تيمية أن ينسب نقد العلية عند الأشاعرة وعند الهروي الأنصاري الشيخ السلفي القديم إلى جهم بن صفوان . ومن العجب أن نرى ابن تيمية هذا العدو الممتاز للمنطق الارسططاليسي ـ كما سنرى فيما بعد ، ينكر فكرة العادة التي نادى بها الأشاعرة ، كما نادى بها شيخه وهو ـ الهروي الانصاري . لقد نادى الهروي الأنصاري قبل الغزالي بفكرة العادة فقال في

---

(١) Malebranche : La Recherche de la vérité . L . 6 Deuxième Partie , ch . 3 III .

(٢) Bréhier : Histoire de la philosophie T . 2 . P . 129 .

نص من أجمل النصوص « ليس في الوجود شيء يكون سبباً لشيء أصلاً ولا شيء جعل لشيء ، ولا يكون شيء جعل لأصل شيء ، ولا يكون شيء بشيء ، فالشبع لا يكون بالأكل ولا العلم الحاصل في القلب بالدليل ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلاً لا في نفسه ولا في نفس الأمر ، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ، ويصدر مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر ، بجعل أحدهما أمارة وعلماً ودليلاً بمعنى أنه وجد أحد المقترنين عادة كان الآخر موجوداً معه ، وليس العلم الحاصل في القلب حاصلاً بهذا الدليل ، بل هذا أيضاً من جملة الاقترانات العادة » نستخلص من هذا أن المدرسة السلفية الحقيقية أنكرت أيضاً العلية الأرسطاليسية وتوصلت أيضاً إلى فكرة الإقتران والعادة . وأنكر ابن تيمية هذا كما رأينا[1] وكان موقفه هذا غير متناسق مع هجومه العنيف على المنطق الأرسطاليسي .

(١) ابن تيمية : منهاج السنة جـ٣ ص ٩١ .



الفصل الثامن

مزج المنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين بواسطة الغزالي وموقف الغزالي من المنطق الأرسططاليسي

رأينا في الفصول السابقة أن الأصوليين ـ علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه ـ لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي . وأنهم وضعوا منطقاً يخالف هذا المنطق في جوهره . وقد استمر الأصوليون على موقفهم هذا حتى أواسط القرن الخامس الهجري . وفي هذا القرن بدأ المسلمون يستخدمون المنطق الأرسططاليسي في علومهم ، بحيث يعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامي فاصلاً بين عهدين دقيقين ـ عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية ـ وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه وخاصة في نطاق المنطق . ويكاد يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزالي . وهذا ما يدعونا إلى أن نبحث في موقف الغزالي من المنطق الأرسططاليسي وتحديد فكرته عنه . وتحديد فكر الغزالي النهائي في أي موضوع من الموضوعات التي عالجها من الصعوبة بمكان ـ فقد ساد تفكير الغزالي تغيرات فكرية عنيفة ـ اللهم إلا إذا اعتبرنا أن مؤلفاته الأخيرة هي المعبرة عما انتهى إليه رأيه . ولحظ أعداؤه التغيرات في فكر الغزالي حينما عرضوا لبحث آثاره فهاجموه هجوماً عنيفاً . ونرى هذا بوضوح في المقدمة التاريخية التي كتبها ابن طفيل في كتابه حي بن يقظان[1] كما نرى

(1) ابن طفيل (٥٨١ هـ ـ ١١٨٥ م) حي بن يقظان . المقدمة ص ١ ـ ٨ .

هذا أيضاً لـدى ابن سبعين[1] وابن تيمية[2] . غيـر أن هذه الانتقـادات كانت خاصة بآراء الغزالي الفلسفية الدينية . أما آراؤ ه المنطقية فيقول المسلمون ـ ما عدا ابن تيمية ـ إن فكرته عن المنطق لم تتغير قط وهنا تقابلنا مشكلة أخرى : هل تمثل كتب الغزالي المنطقية المختلفة وجهات نظر معينة ، بحيث يعتبر كل واحد منها تعبيراً عن وجهة نظر ، أراد الغزالي وضعها ، أم أن كتبه المنطقية كلها إنما هي إعلان في قلب العالم الإسلامي عن فكرة يقينية منطق أرسطو أم أن الرجل وقد كان عبقري العالم الإسلامي وسيد مفكريه أراد أن يستعرض للمسلمين علوم الدنيا وأن يضع على المحك كل واحد منها ، وكان تحليل المنطق هو خطأه الوحيد في رحلته الدنيوية الباسقة وسنعرض على أية حال لنماذج من آرائه العامة في هذه الكتب . وسنرى إلى أي حد يبلغ هذا القول من الحقيقة .

يحاول الغزالي ، في مقدمة المقاصد ـ وهي أول ما كتبه في المنطق فيما نعلم ـ أن يعرض لعلوم اليونان ، فيقسمها إلى أقسام أربعة ، «الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعيات » . وفكرة الغزالي عن المنطقيات أن « أكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها ، وانما يخالفون أهل الحق بالإصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد . إذ غرضها تهذيب طرق الإستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار »[3] ويردد الغزالي هذا أيضاً في التهافت[4] . وفائدة المنطق الارسطاليسي عند الغزالي ليست قاصرة على التوصل إلى المجهول بالمعلوم ، بل هي تشمل تمييز العلم عن الجهل ، وتمييز العلم عن الجهل معناه تكميل النفس وسعادتها[5] . وهذه الفكرة لم

---

(١) Massignon : Recueil des textes inédits (Prtis 929)
فقرات منقولة عن كتاب يد العارف لابن سبعين ص ١٣٠ ـ ١٣١ .

(٢) ابن تيمية « السبعينية » (طبعة القاهرة) ١٠٦ ـ ١٠٧ .

(٣) الغزالي مقاصد الفلاسفة (طبعة القاهرة ١٣٣١) ص ٣ .

(٤) الغزالي تهافت التهافت ص ٦ .

(٥) الغزالي مقاصد الفلاسفة ص ٦ ـ ٧ .

توجد عند أرسطو ـ كما ذكرنا من قبل ـ ولكن نقلها المسلمون عن شراح الأورجانون المتأخرين متأثرين الى حد كبير بالرواقية .

ولا يقف الغزالي في مباحثه المنطقية في المقاصد عند الأمثلة اليونانية ، بل يورد أحياناً أمثلة فقهية[1] ، موافقاً في هذا للمنهج العام لمذهبه الذي يقرر اشتراك المنطق بين النظار أيا كان نوعهم . ثم يعرض الغزالي في ثنايا بحثه عن « المثال » إلى نظرية الجدليين فيه . ويحلل بالإجمال ما يمكن إيراده على ضعف هذا الطريق عندهم .

هنا يعلن الغزالي يقينية المنطق ، وأنه قانون عام يشترك فيه النظار ويتخلص نهائياً من أدلة المسلمين أي من المنطق الإسلامي الذي ساد الدراسات الإسلامية الفكرية من قبله .

هذه العناصر التي أمكنني استخلاصها من المقاصد تعتبر في الحقيقة ميزة التفكير المنطقي عند الغزالي . وسنرى إلى أي حد سيطرت على منطق الغزالي في كتبه الأخرى .

ففي معيار العلم ـ وقد وضح الغزالي فيه المنطق توضيحاً تاماً يقرر أن المنطق يشمل جدواه العلوم النظرية ، العقلية منها والفقهية « فإنا سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه ، بل في مآخذ المقدمات فقط »[2] أي أن النظر في الفقهيات لا يختلف عن النظر في العقليات من حيث الصورة ، ولكن الخلاف من حيث المادة فقط . ولذا عمت فائدة المنطق جميع العلوم النظرية عقلية كانت أو فقهية . أما عن فائدة المنطق فهي التخلص من حاكم الحس وحاكم الهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجات السعادة[3] . أما عن مزج المنطق بأمثلة فقهية أو كلامية ، فيمثل

---

(١) المصدر عينه ص ٤ .

(٢) الغزالي . معيار العلم (طبعه القاهرة سنة ١٣٤٦) ص ٢٦ .

(٣) الغزالي . نفس المصدر ص ٢٧ ـ ٣٥ .

معيار العلم الإتجاه الأول ويقول الغزالي « رغبنا في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الباب أمثلةفقهية فتشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته[1] « ويشعر بأن هناك من سينكر عليه تفهم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية يقول « لعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزراء - ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية ، فليكف عن غلوائه . في طعنه وإزرائه . وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل ، وفائدتها لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه ، كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته ، وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ، ليكون ذلك أسبق الى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله »[2] .

ويرى الغزالي أن هذه هي الطريقة الوحيدة لإدخال المنطق في تلك العلوم واتخاذه قانوناً لها . وكيف يتوصل الإنسان إلى المجهول إلا بما هو معلوم عنده ، فالفقيه بما لديه من فقه ، والمتكلم بما لديه من كلام ، والفيلسوف بما لديه من فلسفة . ولا يضع الغزالي أمثلة فقهية فقط في هذا الكتاب ، بل يحلل الإستقراء الناقص والقياس التمثيلي على أنهما طريقان من طرق الفقه التي لا توصل إلى اليقين بل إلى الظن ، وهذا هو المطلوب في الفقه .

وقصور الأول عن اليقين أنه لم يتصفح الجزئيات تصفحاً لا يشذ عنه شيء ، ولكن إذا كثرت الأصول قوي الظن ، ومهما ازدادت الأصول الشاهدة - أعني الجزئيات - اختلافاً ، كان الظن أقوى فيه »[3] فمثلاً يقول الشافعية : إن مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء فيستحب تكرارها واستندوا

(١) المصدر نفسه ص ٢٧ .

(٢) الغزالي . معيار العلم . . . ص ٢٧ .

(٣) الغزالي . معيار العلم ص ٢٧ .

في هذا إلى استقراء من غسل الوجه واليدين والرجلين . فاذا عارض الاحناف بأنه « مسح لا يكرر » لاستقرائهم ذلك من التيمم ومسح الخف ، كان ظن الاحناف أقوى لدلالة جزئين مختلفين عليه ، بينما الأعضاء الثلاثة في الوضوء في حكم شاهد واحد لتجانسهما . ففي الإستقراء الفقهي إذن عنصر آخر لم يعرفه الإستقراء الارسطاليسي ، هو ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة أخرى للوصول إلى الحكم الكلي « إن قصور الإستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل على اليقين ، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل ، كما كان ، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين »[1] .

فالإستقراء الفقهي إذن عنصران : إستقراء سلاسل الجزئيات أولاً ، ثم ترجيح بعض تلك السلاسل على الأخرى ، واستخلاص الحكم العام نتيجة لهذا الترجيح ثانياً .

أما ضعف القياس التمثيلي فناتج عن أن المقدمة الكبرى فيه ظنية . ثم يعالج الغزالي هذا القياس علاجاً أصولياً بحتاً[2] . ثم يبحث بعد ذلك في قياس العلة وهو قياس اللم عند المنطقيين ، وقياس الإن عند المنطقيين ، ويدعمهما بأمثلة فقهية[3] ، ففي المعيار إذن نقد لمادة المقدمات نقد للمعرفة الإنسانية . وهو في بحثه للعلية في هذا الكتاب لا ينكرها بمعناها المطلق . وليس في المعيار ـ ما في التهافت من نظرية نقدية رائعة ، بل هو تعبير عن روح يونانية .

أما في محك النظر ، فلا يغلب على الكتاب الجانب الكلامي ، بل تسوده أبحاث أصولية . فيشرح قياس الدلالة والعلة[4] . ثم يتكلم بعد ذلك عن مدارك الأقيسة الفقهية[5] . ويلاحظ على هذا الكتاب أن الغزالي يبدأ في

---

(١) المصدر عينه ص ١٠٣ .

(٢) الغزالي معيار العلم ص ١٠٥ ـ ١١٤ .

(٣) الغزالي معيار العلم ص ١٠٧ ـ ١٥٣ .

(٤) الغزالي . محك النظر (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ص ٧٠ .

(٥) نفس المصدر . ص ٨٤ .

وضع اصطلاحات جديدة ، علاوة على ما وضع من اصطلاحات في كتاب المعيار ، فيستبدل كلمتي التصور والتصديق بكملتي معرفة وعلم متابعاً في ذلك النحويين[1] ويعبر عن القضايا الكلية المجردة بالوجوه أو الأحوال وهما تعبيران كلاميان ، أو الأحكام وهو تعبير فقهي[2] . ويعرض الغزالي أحياناً لاصطلاحات طوائف المسلمين المختلفة في الموضوع والمحمول ، فيقول إنهما يسميان عند النحويين مبتدأ وخبراً ، وعند المتكلمين صفة وموصوفاً ، وعند الفقهاء حكماً ومحكوماً ويختار الغزالي من بين تلك التعاريف تعريف الأخيرين[3] . كما أن الحد الأوسط في القياس عند المناطقة يسمى علة عند الأصوليين[4] . ويستخدم الغزالي هذه الكلمة الأخيرة ، ثم لا يكتفي الغزالي باستعارة ألفاظ الفقهاء والمتكلمين ، بل يضع هو نفسه لبعض الموضوعات اصطلاحات جديدة ، فيسمي القياس الحملي بميزان التعادل[5] والقياس الشرطي المتصل باسم نمط التلازم والمنفصل بنمط التعاند[6] وهنا نصل إلى نتيجة كثيراً ما يرددها الغزالي : وهي أن المنطق لا ينبغي أن يختلف المسلمون فيه عن اليونانيين إلا في الإصطلاحات ، ولا مشاحة في الألفاظ[7] . وكان الغزالي يرى ، أنه لكي يتخلص المسلمون من الخطأ في الاستدلال في شتى علومهم يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الارسطاليسي وكان يزعجه استخدام الأصوليين لغير هذا القانون.يقول « وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه ، يعترف به كلهم ، فانهم إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن . وقد ذكرنا الموازين الخمسة في كتاب القسطاس

---

(١) نفس المصدر ص ٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢ .

(٣) نفس المصدر ص ٣ .

(٤) نفس المصدر ص : ٣ .

(٥) الغزالي . القسطاس (طبعة القاهرة ١٣٥٣) ص ١٧٤ .

(٦) الغزالي محك النظر ص ٤٣ .

(٧) تهافت التهافت ص ٥ الرسالة اللدنية (طبعة القاهرة ١٣٥٣) ص ١٥ .

(٨) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة . ص ٨٨ - ٨٩ .

المستقيم » وهي التي لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلاً . بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعاً . والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الانصاف والانتصاف وكشف الغطاء ورفع الاختلاف . ولكن لا يستحيل منهم الاختلاف أيضاً ، إما لقصور بعضهم عن إدراك تمام شروطه ، وإما في رجوعهم في النظر إلى محض القريحة والطبع دون الوزن بالميزان ، كالذي يرجع بعد تمام تعلم العروض في الشعر إلى الذوق لاستثقاله عرض كل شعر على العروض ، فلا يبعد أن يغلط »[1] فمحك النظر أيضاً ينقد المعرفة الإنسانية وينادي بيقينية المنطق .

لذلك نرى الغزالي في مقدمة المستصفى المنطقية يقول « إنه من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلاً »[2] كما أنه يقول في القسطاس «لا أدعي أني أزن بها (بقوانين المنطق) المعارف الدينية فقط ، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية . وكل علم حقيقي غير وضعي ، فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس المستقيم[3] » وحين نصل إلى النظرية التي عرضت في القسطاس[4] لا نرى شيئاً جديداً ، اللهم إلا ان الغزالي يعتبر أن البرهان الفلسفي يمكنه أن يشمل المسائل الدينية ، فحاول أن يرد بعض الحجج الدينية إلى صورة منطقية . معتبراً نتائجها يقينية ، غير أن القسطاس في جوهره يوناني بحت .

ولكن هل كان هذا الحكم على المنطق هو النهائي عند الغزالي . كلا بل وضع الغزالي هذا الحكم في كتاب له متأخر عن كل كتبه المنطقية وهو المنقذ من الضلال . وفيه قسم الغزالي درجات الطالبين للحق إلى المتكلمين

---

(١) المصدر السابق .

(٢) المستصفى جـ١ ص ١٠ .

(٣) القسطاس ص ١٨٨ .

(٤) الترتيب التاريخي لكتب الغزالي ـ فيما نعلم ـ قسم المنطق في المقاصد . فمعيار العلم فمحك النظر ، فمقدمة المستصفى فالقسطاس المستقيم . أما المنقذ من الضلال ـ وهو كتاب غير منطقي ـ فهو آخر كتبه على العموم ، وفي هذا الكتاب فكرته الأخيرة عن المنطق .

والباطنية والفلاسفة والصوفية[1] . وهو حين يرفض طرق الفرق الثلاث الأخرى من البحث ، يدلي براي جديد يهدم به كل أفكاره السابقة فيه . يقول « أما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً باتاً . بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية تركيبه وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان . وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر . بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر من الأدلة وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة لاستقصاء في التعريفات والتشعيبات »[2] وليس للدين تعلق بهذا عند الغزالي « وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر . فاذا أنكر ، لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار »[3] ولكن هناك علتين تهدمان المنطق الارسطاطليسي من أساسه . أما أولاهما ـ فهي قصور البرهان الفلسفي عن أن يصل بالإنسان حين يطبقه في الإلهيات إلى درجة اليقين . يقول الغزالي « لهم نوع من الظلم في هذا العلم ، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة ، ولكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل »[4] ولذلك كان من أهم الأسباب التي دعت المسلمين إلى نقد المنطق الارسططاليسي اتصاله بإلهيات أرسطو ، وكانت هذه الإلهيات مخالفة لعقائد المسلمين ، واعتبرت العلة في هذه المخالفة إخراجها على قواعد ناقصة هي قواعد المنطق الارسططاليسي . أما ثانيتهما فيفسرها الغزالي بقوله « إذ ربما ينظر في المنطق من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل

---

(١) الغزالي « المنقذ من الضلال » (طبعة دمشق ١٣٥٣) ص ٧٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٢ ـ ٩٣ .

(٤) المصدر عينه ص ٩٣ .

تلك البراهين ، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية »[1] والغريب أن ابن رشد حين يحاول الدفاع عن إلهيات أرسطو ضد الغزالي يحاول إلزام الغزالي صحة هذه الإلهيات لإخراجها على القانون المنطقي ، الذي اعتبره الغزالي قانون العقل الذي لا يرد[2] .

ولهاتين العلتين هدم الغزالي فكرته الأولى عن المنطق ، باعتباره منهجاً من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين في جميع فروع المعرفة الإنسانية . وعاد يتلمس طريق المعرفة في الكشف الصوفي أو بمعنى أدق في التجربة الباطنية . فالغزالي إذن تبين له آخر الأمر ما ينتجه تطبيق منطق أرسطو على المسائل الإسلامية وخاصة الإلهية من تناقض .

* * *

وما نستطيع إذن استنتاجه من بحثنا في الفصول السابقة أن نظار المسلمين لم يقبلو المنطق الارسططاليسي . ويفسر ابن تيمية هذا تفسيراً دقيقاً « وما زال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق ويثبتون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ويثبتون أنها إلى فساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك . ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه » ووضعوا بجانب هذا منطقاً مخالفاً للمنطق الارسططاليسي . ثم أتى أبو حامد الغزالي فدعا إلى مزج المنطق بعلوم المسلمين « وإنما كثر استعمالها في زمن أبي حامد فانه أدخل مقدمة في المنطق اليوناني في أول كتابه ـ المستصفى ـ وزعم أنه لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر ـ وصنف كتاباً سماه ـ القسطاس المستقيم ـ ذكر فيه خمسة موازين ـ الثلاث الحمليات والشرطي المتصل والشرطي المنفصل وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام

---

(١) المصدر عينه ص ٩٣ .

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت ص ٨٨ .

المسلمين . وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم وصنف كتاباً في مقاصدهم وصنف كتاباً في تهافتهم » ثم غير الغزالي فكرته عن المنطق . ويقول ابن تيمية « وبين في آخر كتبه أن طريقتهم فاسدة لا توصل إلى يقين . وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين . وكان أولاً لا يذكر في كتبه كثيراً من كلامهم إما بعبارتهم وإما بعبارة أخرى . ثم في آخر أمره بالغ في ذمهم وبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين »[1] .

ولكن ماذا حدث بعد الغزالي ؟ هل عاد نظار المسلمين إلى الاشتغال بالمنطق الإسلامي . أم أنهم تابعوا دعوة الغزالي الأولى إلى الأخذ بالمنطق الأرسطاليسي ؟ يقول ابن تيمية « ولكن بسبب ما وقع فيه في أثناء عمره وغير ذلك ، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم . حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا . وأن ما ادعوه من الحد والبرهان هو أمر صحيح عند العقلاء» . ولكن هل قبل فقهاء أهل السنة هذا ؟ يقول ابن تيمية ـ « إنه ما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون فيه . وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة ـ وجمهور المسلمين يعيبونه عيباً مجملاً لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على ما في أصله مما يناقض العلم والإيمان ويفضي بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال[2] .

وموقف علماء المسلمين هذا من الغزالي ومن دعوته الى مزج منطق أرسطو بعلوم اليونان ومن أتباعه الذين ساروا على نهجه ، هو ما سنعرضه في فصول الباب القادم .

---

(١) السيوطي « صون . . . » ٢٨٦ ـ ٢٨٧ .

(٢) السيوطي : صون . . . ٢٨٧ .



الباب الثالث

موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسي بعد القرن الخامس الهجري





الفصل الأول

موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاطاليسي حتى عصر ابن تيمية

تكلمنا في الفصل الأخير من الباب الثاني عن الحركة الفكرية التي أحدثها الغزالي في التفكير المنطقي الإسلامي ، والتي أدت إلى مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين . ولئن كان الغزالي تنبه آخر الأمر إلى ما قد ينتجه تطبيق المنطق الأرسطاطاليسي على إلٰهيات المسلمين من متناقضات ، إلا أن علماء الأصول ـ أصول الدين وأصول الفقه ـ تابعوا ما دعا إليه الغزالي في كتبه العديدة المتقدمة من مزج المنطق الأرسطاطاليسي بأصول الفقه والكلام . فحل مكان أدلة النظر الإسلامية ، وتغلغل المنطق الأرسطاطاليسي في صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها . ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر في الفكر الإسلامي . فبدأ علماء الأصول يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسطاطاليسي ، ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس ، ويضعون لها تعريفات واضحة . وأدى هذا إلى رفض كثير من تعاريف المتكلمين والأصوليين الأولى . فكلمة العين أو الجوهر وكلمة العرض وغيرها من الحدود الكلامية وكلمة قرؤ وكلمة الخمر أو المسكر وغيرها من الحدود الأصولية ، يجب أن يكون لها مدلولات ثابتة محددة ، علاوة على أن مباحث المنطق دخلت في جميع الأبحاث اللغوية والأصولية . أما المتكلمون أو علماء أصول الدين فبدأوا يتكلمون عن الظن في القياس التمثيلي وعن اليقين في القياس المنطقي ، وأخذوا يخرجون حججهم في صورة هذا القياس الأخير .

وأصبح قياس الغائب على الشاهد ـ وكأن الصورة اليقينية للاستدلال العقلي ـ موصلاً فقط إلى الظن .

كان من أثر هذه الحركة في العالم الإسلامي ، أن ذهب كثير من مفكري الأصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين ، متابعين الغزالي في قوله « إن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً »(١) على أن من طائفة الفقهاء من لم يوافق على هذه الحركة المنطقية الأخيرة ، ووقف منها موقف العداء الشديد . وهوجم الغزالي هجوماً شديداً من علماء المسلمين أمثال أبي إسحاق المرغيناني وأبي الوفا بن عقيل (٥١٣هـ ـ ١١١٩م) والقشيري والطرشوشي والمازري وابن الصلاح (٦٤٣هـ) والنووي (٦٣١هـ) . وقد كتب ابن الصلاح فصلاً في « بيان أشياء مهمة أنكرت على الإمام الغزالي في مصنفاته ، ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في تصرفاته » ويذكر ابن الصلاح من هذه المسائل قول الغزالي في مقدمة المنطق في أول المستصفى « هذه مقدمة العلوم ومن لا يحيط بها فلا ثقة في علومه أصلاً » ويقول ابن الصلاح « سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكي عن يوسف الدمشقي مدرس النظامية ببغداد ـ وكان من النظار المعروفين : أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول « فأبو بكر وعمر وفلان وفلان » فهؤلاء وصلوا إلى الغاية من اليقين ولم يكن أحد منهم يعرف المنطق(٢) .

ويصور هذا الموقف العدائي نحو المنطق الأرسطاليسي ما يذكره ابن السبكي عن بعض فقهاء الموصل من أن ابن الصلاح قصد إلى العماد بن يونس ليتعلم منه المنطق سراً ، ومن أن العماد نصح له حين لم يستطع ابن الصلاح استساغة المنطق ، أن يترك الاشتغال به ، لأن الناس يعتقدون فيه الخير « وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد » وبهذا تفسد

---

(١) الغزالي . المستصفى جـ ١ ص ١٠ .

(٢) ابن تيمية . شرح العقيدة الأصفهانية ، ص ١١٤ ـ ١١٥ .

عقيدة الناس فيه ، علاوة على أنه لن يستطيع تفهمه[1] وقد اتهم العماد نفسه بالزيغ لاشتغاله بالعلوم العقلية من منطق وفلسفة[2] .

ومن هذه النصوص ، يتبين أن فقهاء المسلمين الذين كانوا يصبون إلى تعلم المنطق كانوا يفعلون ذلك خفية ، خوفاً من اتهامهم بالتبدع أو فساد العقيدة ، ولم يحدث هذا في المشرق فحسب بل وفي المغرب أيضاً . ويذكر صاعد أن المنصور بن أبي عامر أحرق كتب المنطق[3] ويذكر حاجي خليفة عن أبي حيان في تفسيره البحر « أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق بالمفعل تحرزاً من صولة الفقهاء . حتى إن بعض الوزراء أراد أن يشتري لابنه كتاباً في المنطق ، فاشتراه خفية خوفاً منهم ، مع أنه أصل كل علم وتقويم كل ذهن[4] وفي المقدمة التاريخية التي كتبها ابن طملوس في كتابه المدخل تفصيل تام لموقف الأندلسيين من المنطق الأرسططاليسي فقد حرموا تعلمه وتعليمه ، كما حرموا كل علم مستحدث . ويذكر ابن طملوس أن الغزالي نفسه لم يعرض أبحاثه المنطقية تحت اسم المنطق ولكن تحت أسماء أخرى كالمعيار والمحك والميزان ، وذلك لكي يتفادى غضب الفقهاء ومحاربتهم له . فانتشرت كتبه في الأرض على عكس الفارابي ، مع أن كتب الأخير أقرب إلى منطق أرسطو وأصح . ويرى ابن طملوس أن كتب أرسطو بلغت الغاية في التنسيق الفني لهذا العلم . وكأن ابن طملوس شعر بأن هناك عناصر دخيلة دخلت على المنطق الأرسططاليسي ، ولو أنه لا يذكر هذا صراحة . ولكنه يقول إنه سيحاول في كتابه أن ينهج نهج أرسطو في كتبه . ويعتبر طملوس من أهم ممثلي المدرسة الأرسططاليسية البحتة في العصور الأخيرة[5] .

---

(١) ابن السبكي . طبقات الشافعية (طبعة القاهرة بدون تاريخ) جـ ٥ ص ١٦٠ .

(٢) المصدر عينه . جـ ٥ ص ١٦٢ .

(٣) صاعد طبقات الأمم ص ٢٨ .

(٤) حاجي خليفة . كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (طبعه ليبسك) جـ ٦ ص ١٨٨ .

(٥) الحجاج يوسف بن محمد طملوس . المدخل إلى صناعة المنطق (طبعة أسين بلاسيوس بمدريد) ص ٨ - ١٤ .

يعطينا كل هذا فكرة واضحة عن موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسي ومعارضتهم له ، بحيث أصبح شائعاً القول « من تمنطق تزندق » .

وفي وسط هذه البيئة المعارضة أطلق ابن الصلاح فتواه المشهورة ضد المنطق . فقد وجه إلى ابن الصلاح سؤال عن « الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلماً وتعليماً . هل أباحه واستباحه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أم لا ؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهراً به . وما الذي يجب على سلطان الوقت في أمره ؟ وإذا وجد في بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها ـ فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره ؟ »[1] .

أجاب ابن الصلاح على هذا بأن « المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدى به »[2] .

كانت هذه الفقرة ذات أثر كبير لدى علماء المسلمين ، تناقلتها كتبهم وصادفت هوى عميقاً في نفوسهم . وسنرى أنه كان لها أثر في ابن تيمية نفسه .

ثم يجيب ابن الصلاح عن النقطة الثانية من السؤال وهي استخدام الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فيقول إنها « من المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق

---

(١) ابن الصلاح . فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد (طبع القاهرة سنة ١٣٤٨) ص ٤٣ .

(٢) المصدر عينه . ص ٣٥ وما بعدها .

أصلاً . وما يزعمه المنطقي بالمنطق من أمر الحد والبرهان ففقاقع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان »[1] وهذا النص الذي أوردته من كلام ابن الصلاح ذو أهمية كبيرة للغاية . لأنه إذا كان مزج العلوم الشرعية بالمنطق من البدع والمنكرات ، نشأ عن هذا تحريم النظر في كتب أصول الفقه ، التي مزج فيها الأصول بالمنطق أمثال البرهان والمستصفى وغيرهما من الكتب الأصولية الهامة . إن فتوى أخرى لابن الصلاح تثبت هذا تمام الإثبات . فقد سئل عن كتاب من كتب الأصول ليس فيه شيء من علم الكلام ولا من المنطق ولا ما يتعلق بغير أصول الفقه ـ هل يحرم الاشتغال به أو يكره ؟ وفي الواقع إن المقصود بهذا السؤال هو الجانب السلبي من المسألة . أي عدم إباحة دراسة كتب الأصول الممتزجة بالمنطق الأرسططاليسي . أجاب ابن الصلاح بأن كتب الأصول إذا خلت من منطق أو فلسفة فمن المباح دراستها[2] . ويؤخذ منه أنه يجب تحريم كتب الأصول الممتزجة بالمنطق الأرسططاليسي .

ثم يكمل ابن الصلاح فتواه ، بأن على ولي الأمر أن يخرج معلمي المنطق الأرسططاليسي من المدارس ، وأن يعرضهم على السيف حتى يستتيبوا .

تلك هي عناصر فتوى ابن الصلاح كان لها من الأثر البالغ في العالم الإسلامي ما لا يتصور بحيث نرى بحثاً جديداً في أول الكتب المنطقية المتأخرة وهو : هل يجوز الاشتغال بالمنطق أو لا يجوز[3] . وينقسم القائلون بتحريمه إلى قسمين :

---

(١) المصدر عينه ص ٣٥ .

(٢) المصدر عينه : ص ٣٢ .

(٣) شرح الملوي على السلم (القاهرة ١٣١٠) ص ٣٦ ـ حاشية الباجوري على السلم (طبعة القاهرة ١٣٠٦) ص ٢٥ وسائر شروح وحواشي السلم .

القسم الأول : يـرى أن المنـطق الأرسـطـطاليسي من علوم الـيهـود والنصارى ولا يجوز الاشتغال بعلوم هؤلاء .

القسم الثاني : يرى أن القول بتحريم المنطق لاشتغال اليهود والنصارى به قول خاطىء ، لأن معنى هذا تحريم الطب وتحريم الأكل والشـرب ، لأن اليهـود والنصارى يشتغلون بهمـا . وإنما العلة في تحـريمه هـو أنـه إذا كـان ممزوجاً بإلهيات الفلاسفة المخالفة لعقائد المسلمين ، يخشى على المشتغل به من تمكين تلك العقائد الفلسفية فيه فيؤدي به إلى الإبتداع ـ كما هـو عند المعتزلة أو الكفر ـ كما هو عند الفلاسفة[1] . وإذا قيل لهؤلاء : إن من يؤمن عنده الفتنة والنزاع « ممارس السنة والكتاب » لا يحـرم عليه تعلم المنـطق . قـالوا بـأنـه يجب تحـريم المنـطق الأرسـطـطاليسي أصـلاً أمنـاً للفتنـة وسـداً للذرائع[2] .

إننـا نـرى من كـل هـذا أن أثـر ابن الصـلاح كـان عميقـا في علمــاء المسلمين . ولكن ما لبث نقد المنطق الأرسطاليسي أن توجه وجهة أخرى على يد مفكر السلف المتأخر تقي الدين بن تيمية (٦٢١هـ) فلم يعد الهجوم يتمثل على المنطق الأرسطاليسي في صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به ، بل بدأ الهجوم يتخذ شكل النقد المنهجي ويقوم على أسس منطقية ، أو بمعنى آخر لم يكتف ابن تيمية بالقول بأن المنطق يخالف صحيح المنقول ، بل اعتبره أيضاً مخالفاً لصريح المعقول .

وينبغي أن نلاحظ أن عمل ابن تيمية لم يكن هدمياً فحسب ، بل كـان فيه جانب إنشائي . فقد حاول أن يضع بجانب نقده للمنـطق الأرسطاليسي منطقاً آخر إسلامياً . وهو في هذا يشبه الشكاك التجريبيين الذين كان لهم أثر عليه في بعض عناصر الجانب الهدمي من نقده للمنطق الأرسطاليسي . أما الجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية وكثير من عناصر الجانب الهدمي فيكاد يكون

---

(١) شرح الأخضري على سلمه (القاهرة طبعة ١٣٢٤) ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .

فكراً إسلامياً خالصاً .

ويبين ابن تيمية النهج الذي سيسير عليه في نقده بقوله « إعلم أنهم بنوا المنطق على الكلام في الحد ونوعه . قالوا لأن العلم إما تصور وإما تصديق . فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس . فنقول : الكلام في أربعة مقامات ـ مقامين سالبين ومقامين موجبين ـ فالأولان في قولهم إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد . والثاني إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس . والآخران في أن الحد يفيد العلم بالتصورات وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات[1] فالمقامات السالبان ينفيان الطرق التي يسلكها غير المناطقة في التوصل إلى التصور والتصديق . والمقامان الموجبان يثبتان أن طريقي المناطقة هما وحدهما يؤديان إلى التصور والتصديق . ويرى ابن تيمية أن « كل هذه الدعاوي كذب في النفي والإثبات فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوا فيه »[2] ثم يبدأ ابن تيمية بنقد كل مقام من هذه المقامات . ولكن ابن تيمية لا يلتزم ترتيباً معيناً في نقد كل من المقام السالب والمقام الموجب للحد والقياس ـ فمثلاً في نقده للمقام السالب للحد لا يورد شيئاً من آرائه الخاصة عن الحد ـ كما يفهمه المسلمون . بل يجعل هذا المقام نقداً صرفاً للحد الأرسطاليسي . وفي المقام الموجب للحد يورد آراءه هو عن الحد . ولكنه في المقام السالب للقياس يورد أغلب آرائه عن صور الإستدلال القرآني . ويفرد معظم المقام الموجب في نقد القياس وغيره من صور الإستدلال الأرسطاليسي .

ويلاحظ أيضاً على ابن تيمية أنه ينقد المقام السالب للحد بحجج لا يرددها في المقام الموجب ، لكنه ينقد المقام السالب للقياس بما نقد به المقام الموجب من حجج . وعدم وجود النظام الدقيق في كتابات ابن تيمية من

---

(١) السيوطي «صون المنطق، الكلام» ص ٢٠٢ وابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٦ ، ٧ .

(٢) السيوطي « صون المنطق والكلام » ص ٢٨٨ .

ناحية ، واختلاط المسائل وتكرارها من ناحية أخرى ، يدعونا إلى وضع منهاج نسير عليه في دراستنا لفكر ابن تيمية المنطقي .

أما هذا المنهج فهو تقسيم نقد ابن تيمية إلى جانبين : جانب هادم وجانب إنشائي ، فنورد في الجانب الأول نقد ابن تيمية الهدمي للمقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس . وفي الجانب الثاني ، آراء ابن تيمية في الحد الإسلامي وفي صور الإستدلال القرآنية ـ مستخلصين بعض تلك الآراء من كتب ابن تيمية الكلامية وغير الكلامية ، أمثال « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » و « منهاج السنة » و « مجموعة الرسائل الكبرى » و « السبعينية » و « العقيدة الأصفهانية » .

وعلى هذا الأساس ستكون الفصول المقبلة تاريخ تلك المحاولة النقدية النادرة في الفكر الإسلامي ـ فأفرد أولها لنقد الحد ـ جانبه الهدمي وجانبه الإنشائي ـ وثانيهما لنقد القضية ـ جانبها الهدمي وجانبها الإنشائي ـ وثالثها لنقد القياس ـ جانبه الهدمي وجانبه الإنشائي .



الفصل الثاني

نقد المنطق الارسطاليسي عند ابن تيمية

نقد مبحث الحد

قلنا في الفصل السابق إننا سنقسم نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطاليسي إلى أقسام ثلاثة : قسم ينقد فيه ابن تيمية الحد ـ وقسم ينقد فيه القضية ـ وقسم ينقد فيه القياس . وقلنا إننا سنعرض تحت كل قسم من هذه الأقسام جانبين من جوانب تفكير ابن تيمية ـ الجانب الأول ـ هو الهدمي ـ والجانب الثاني ـ هو الإنشائي . ويشمل الجانب الأول ما أسماهما ابن تيمية بالمقامين السالب والموجب ويشمل الجانب الثاني آراء ابن تيمية في المنطق القرآني مستخلصة أحياناً من هذين المقامين السالفين ومن كتب أخرى لإبن تيمية . وسنبحث نحن في هذا الفصل القسم الأول من نقد ابن تيمية أي نقد الحد الأرسطاليسي . وينقسم نقد الحد الأرسطاليسي كما قلنا إلى جانبين :

١ ـ الجانب الهدمي .
٢ ـ الجانب الإنشائي .

١ ـ الجانب الهدمي : نقد مبحث الحد الأرسطاليسي .

ينقسم هذا الجانب إلى قسمين أو مقامين : مقام سالب ومقام موجب . فالمقام السالب هو « التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد » والمقام الموجب هو « الحد يفيد العلم بالتصورات » ، ونستطيع فصل مناقشة كل واحد من هذين

المقامين عن الآخر لسببين : أولهما ـ أن ابن تيمية ينقد كل مقام من هذين المقامين بحجج مستقلة . ثانيهما أن المقام السالب ليس عملاً مبتكراً . بل كان ابن تيمية مجرد ناقل فيه ، بينما دخلت عناصر مبتكرة في المقام الموجب .

أما المقام السالب فوجه ابن تيمية نحو نقده إحدى عشرة حجة استمدها من الشكاك اليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية . وليس فيها ـ فيما يرجح ـ أي إبداع . بل يكاد يكون فيها متابعة للشكاك في جوهر الفكر أحياناً وفي عبارتهم أحياناً أخرى .

أما متابعة ابن تيمية للشكاك في جوهر فكرة نقدهم للمنطق الأرسطاليسي فهو أنه يقيم هذا النقد ـ كما أقامه الشكاك من قبل ـ على مسائل الدور أو التسلسل أو نسبية كل شيء . فتلك مسائل وضعها السوفسطائيون ، وتعارفوا عليها ثم صاغها الشكاك في مذهب منهجي . أما متابعة ابن تيمية للشكاك في عبارتهم وأمثلهم فيبدو في بعض الحجج . وقد أشرنا إلى وجود هذه الحجج في المصادر الأوروبية التي وصلتنا عن الشكاك[1] وحجج ابن تيمية التي وجهها نحو نقد هذا المقام السالب هي في إيجاز :

الحجة الأولى : عدم بداهة هذا المقام السالب يستلزم وجود دليل لكي يكون صادقاً . ولكن ليس للمناطقة فيما يعتقد ابن تيمية ، دليل على هذا . فكيف إذن نتخذ قضية غير مبرهن عليها أساساً لعلم البرهان نفسه[2] وتهافت

(١) ولكني لم أستطع مع الأسف الشديد الاطلاع على مجموعة كتب سكستوس امبريقوس التي تعتبر دائرة المعارف الشكية ـ لعدم وجود هذه المجموعة في مصر. ومع أنني رجعت إلى كتاب سيد مؤرخي الفلسفة الأستاذ Brochard عن الشكاك Les Sceptiques إلا أنه يمكن اعتبار كثير من الأحكام التي ذكرتها عن ابن تيمية وصلته بالشكاك اليونانيين مجرد ترجيح فيما عدا المواضع القليلة التي أشرت فيها إلى كتاب بروشار .

(٢) ابن تيمية : الرد . . . ص ٧ السيوطي . صون المنطق . . . ٢٠٣ ابن تيمية ـ موافقة ص ١٨ جـ ١ .

هذه الحجة واضح .

الحجة الثانية : الحد هو القول الدال على حقيقة الحدود وماهيته ، فالحاد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حد . فإذا كان قد عرف المحدود بحد فان الأمر يدور ويتسلسل ، لأنه لا بد له من معرفة هذا الحد الأخير بحد آخر وإدا عرفه بغير حد ، كانت القضية ـ التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد ـ قضية باطلة[1] .

الحجة الثالثة : إن استقراء أحوال الناس في مختلف الأمم وفي مختلف العلوم والصناعات يثبت أنهم مع تصورهم لمفردات علومهم وصناعاتهم ، لم يلجأوا إلى الحدود في التوصل إليها . وفي هذا دليل على استغناء التصور عن الحد[2] .

الحجة الرابعة : عدم استقراء أي حد من الحدود في أي فرع من فروع المعرفة الإنسانية . بل إن حد الإنسان المشهور ـ وهو الحيوان الناطق ـ عليه اعتراضات مشهورة . والنحاة العرب ذكروا للإسم على طريقة المنطق الأرسططاليسي الحقيقي أكثر من عشرين حداً أعترض عليها جميعاً . وعلى هذا الأساس لن نصل إلى تصور صحيح على الإطلاق . والتصور أساس التصديق والاثنان يكونان العلم . إذن فلن نصل إلى العلم[3] .

الحجة الخامسة : الحد الأرسططاليسي الحقيقي يتكون من الذاتيات المشتركة والمميزة ، أي من الجنس والفصل ـ والتوصل إلى هذا الحد إما متعذر وإما متعسر فلن نصل إذن إلى تصور من التصورات . ولكنا نرى في جميع نواحي العلوم تصورات قد وصلنا إليها . إذن لا حاجة للتوصل إلى التصور بواسطة الحد الأرسططاليسي[4] .

---

(١) ابن تيمية . . . ألرد . . . ص ٨ السيوطي : صون المنطق . . . ٢٠٣ .
(٢) ابن تيمية : الرد ص ٨ السيوطي : المنطق . . ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .
(٣) ابن تيمية : الرد . . . ص ٨ السيوطي : صون . . . ص ٢٠٤ .
(٤) ابن تيمية : الرد ص ٨ : السيوطي : صون . . ص ٣٠٤ .

الحجة السادسة . وهذه الحجة ذات فروع ثلاثة . . . إن الحقائق التي لا تركيب فيها والتي لا تندرج تحت جنس ـ أي الحقائق البسيطة ـ لا حد لها . فالعقل وهو من تلك الحقائق التي لا تركيب فيها لا يحد . ولكننا نجد لدى الأرسطاليسيين تصورات للعقل والحقائق لا تركيب فيها . وهذا يثبت أنه يمكن التوصل إلى التصور بغير الحد . . . وإذا أمكن معرفة التصورات التي لا تركيب فيها بدون الحد ، كانت معرفة التصورات ـ أي الأنواع ـ أسهل لمعرفة أجناسها ولشهرة أشخاصها . . . وليس من الضروري في منطق أرسطو ، أن يتوقف التصديق على التصور التام ـ أي تصور الذات ، أو الماهية ، بل يكفي أن تتوصل إلى الخاصة . ونفس العلم لا يمكن التوصل إليه إلا بهذا الطريق . هذا اعتراف واضح بأن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقي[١] .

الحجة السابعة : لا يمكن للسامع فهم الحد ، إلا إذا فهمت مفردات ألفاظه ودلالتها على معانيها . والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له ، مسبوق بتصور المعنى . فإن كان السامع قد تصور المعنى قبل سماعه . لم تعد هناك ثمة حاجة إلى القول بأنه تصوره حين سماعه[٢] .

الحجة الثامنة : وهذه الحجة تكاد تكون ترديداً لما قبلها . . إذا كان الحد قول الحاد ، فان تصور المعاني شيء ذهني لا يفتقر إلى الألفاظ . فالمتكلم يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ ، كما أن السامع يمكنه ذلك بدون أن يخاطبه المتكلم[٣] .

الحجة التاسعة : وهذه الحجة استمدها ابن تيمية من الرازي ، ويكاد يصوغها في ألفاظه نفسها[٤] ، وهي أيضاً من حجج الشكاك : لا يصل الإنسان إلى التصور إلا بطرق ثلاثة : الأول . ما يدركه بنفسه . الثاني : ما

---

(١) ابن تيمية : الرد . . ص ٨ : السيوطي : صون ٣٠٥ .
(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٠ . السيوطي : صون ص ٢٠٥ .
(٣) ابن تيمية . الرد ص ١٠ ، ١١ . السيوطي : صون ص ٢٠٥ .
(٤) الرازي : المحصل ص ٥ السيوطي : صون ٢٠٥ ـ ٢٠٦ .

يجده في فطرة النفس كالألم واللذة ، أو يتوصل إليه ببديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة . الثالثة : ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام . وكل هذه الطرق ليست في حاجة إلى الحد ، وما عداها لا يتصور أبداً ، لأنها هي كل التصورات الإنسانية .

الحجة العاشرة : يمكن للمعترض على الحد أن يبطله . وهذا الإبطال يحدث عن طريقين : الطريق الأول النقض في الطرد تارة ، والمعارضة طوراً . ولا يتوجه النقض ولا المعارضة على الحد إلا إذا تصور المحدود . فأمكننا بذلك تصور المحدود بدون الحد .

الحجة الحادية عشر : نسبية البداهة والنظر في التصورات. من التصورات ما يكون بديهياً لا يحتاج إلى حد . وكون العلم بديهياً أو نظرياً شيء نسبي ، فالنظري عند شخص قد يكون بديهياً عند الآخر . فلا حاجة إذن إلى التوصل بالحد إلى هذه التصورات .

ونسبية كل شيء . . . قال بها بروتاغوراس السوفسطائي حين أراد أن ينقد أصول المعرفة « الإنسان هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد » ثم أخذ بها الشكاك بعد ، فطبقوها على الحد ، كما طبقوها على نواحي العلم كله . فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة ، بل كل شيء ـ كما يقول هرقليطس ـ في تغير مستمر .

إننا لا نجد ـ فيما يرجح ـ شيئاً جديداً في هذه الحجج الإحدى عشرة يكاد يصطنع ابن تيمية حجج السوفسطائيين والشكاك . تلك الحجج التي نفذت إلى العالم الإسلامي ، كما بينا من قبل . ولم يكن هذا الشك اليوناني يعبر عن روح الحضارة الإسلامية ذاتها تجاه منطق أرسطو وفلسفته . فقد وقف الشكاك من أرسطو ومن الرواقيين ، بل ومن العلم كله ، موقف الشك المطلق أما المسلمون فلم يقفوا هذا الموقف على الإطلاق . إنهم رفضوا منطق أرسطو وعلم اليونان ، لأنهم اعتقدوا أن لهم علماً خاصاً بهم ، وطرقاً في بحث هذا العلم تخالف طرق اليونانيين . فكان الشك لديهم وسيلة فقط لهدم العلم

الأرسطاليسي . بينما الشك لدى الشكاك اليونانيين ، غاية الحكيم الحق . فهناك فارق كبير بين الروحين . ولذلك تبدو حجج ابن تيمية التي ذكرناها غريبة عن الروح الإسلامية . يكاد ابن تيمية يدرك ـ إلى حد ما ـ هذه الحقيقة في نقضه للمقام الموجب « الحد يفيد تصور الأشياء » حقاً إنه يتخذ في نقضه بعض حجج من الشكاك ، غير أن موقفه يختلف في نقض هذا في المقام الموجب عن موقفه في نقض المقام السالب . وذلك في محاولته أن يربط بين نقده وبين النزعة الإسلامية في نقدها للمنطق الأرسطاليسي ، كما سنوضح هذا في مكانه ـ علاوة على تخلل عناصر في نقده ، أرجح أنها رواقية .

نقد المقام الموجب : وينقسم هذا النقد إلى قسمين ـ قسم يتمثل في صورة حجج يوجهها ابن تيمية إلى هذا المقام ـ وقسم ينقد به ابن تيمية عناصر الحد وفي هذا القسم الأخير يظهر ابتكاره ظهوراً تاماً على عكس الأول ، إذ يبدو فيه عمله الإبتكاري ضئيلاً .

أما القسم الأول ـ فيتلخص في الحجج الآتية :

الحجة الأولى : إن الحد هو قول الحاد ودعواه ، ولكن يشترط ألا يكون الحد مبرهناً عليه ، فهو إذن لا دليل عليه ولا حجة . فالمخاطب إما أن يعلم المحدود بدون قول الحاد أو بقوله . ففي الحالة الأولى لا يكون قد توصل إلى المحدود بالحد وفي الحالة الثانية لا يكون قول الحاد ـ وهو لا دليل عليه ولا برهان ـ أفاد العلم بشيء . وعلى التقديرين لا يفيد الحد معرفة المحدود[1] .

الحجة الثانية : الحد لا يمنع ولا يقام عليه دليل ، بل يبطل بالنقض والمعارضة هذا ما يقرره المناطقة . وهو دليل على أن الحد لا يفيد التصور ، لأنه إذا كان الحاد لا يثبت صحة الحد وصدقه ، كان من الممتنع أن يعرف المخاطب المحدود بالحد لأن قوله يصبح متردداً أو محتملاً للصدق وللكذب ، فتصور المحدود بالحد لا يمكن بدون صدق الحاد . ولا نستطيع أن نعلم

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٦ : السيوطي : صون ٢٠٩ .

صدق الحاد بمجرد الحد لاشتراط عدم البرهنة عليه . إذن فالحد لا يصل بنا إلى المحدود . ولكن المناطقة « يعظمون أمر هذه الحدود » ويرون أنها هي وحدها التي تصل بهم إلى « الكنه » أو « الماهية » أو « الحقيقة »[1] أو بمعنى أدق هي الغاية من اليقين العقلي . ويقيمون العلم كله على أساس الحد . والحد خبر واحد عن أمر عقلي لا حسي ، يحتمل الصدق والكذب[2] وفي الآن عينه لا يقبلون « خبر الواحد » ويرون أنه لا يصل بنا إلى العلم القطعي ، بينما لدى ناقل هذا الخبر من الأدلة الحسية ما يفيد اليقين . فنقل خبر الواحد هو نوع من نقل الحد بل يمتاز عنه أيضاً كما رأينا . إذ أنه يستند على التصور الحسي ، بينما الحد يستند على التصور العقلي . فتفضيل أحدهما على الآخر يعود إلى مجرد تحكم وتعصب في الوضع[3] .

الحجة الثالثة : إذا كان الحد هو الطريق إلى تصور المحدود ، فلا يمكن ذلك إلا بعد أن نعلم صحة الحد ، ولا يمكن معرفة صحة الحد قبل تصور المحدود ـ والمحدود لا يمكن التوصل إليه إلا بالحد ، فامتنعت معرفة صحة الحد[4] .

الحجة الرابعة : التوصل إلى الحدود بالصفات الذاتية والعرضية . فان لم يعلم الإنسان أن المحدود موصوف بهذه الصفات ، امتنع التصور . لأن من البديهي أن الإنسان لا يتصور ما لا يعلم ، وإن علم أنه موصوف به لم تكن ثمة حاجة إلى الحد . وفي كلتا الحالتين لا يفيد الحد التصور . إننا إذا قلنا « حيوان ناطق » ولم نعلم أنه حد الإنسان ، وجب علينا أولاً أن نعلم النسبة بين الاثنين ـ بين الحيوانية والناطقية ـ فاذا لم نكن قد تصورنا الحيوان الناطق ، كان لا بد أولاً أن نتصوره . . . ثم أن نعرف ثانياً النسبة بينه وبين الإنسان ،

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١١ ، ١٦ ، ١٨ ، ٣٧ : السيوطي : صون ٢٠٨ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٧ والسيوطي : صون ٢١٠ .

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٢٠ . والسيوطي : صون ٢١٠ .

(٤) ابن تيمية : الرد ص ٣٨ ، ٣٩ : السيوطي : صون ٢١٠ .

وفي كلتا الحالتين لم نلجأ إلى الحد[1] .

الحجة الخامسة : « التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة ، فيمتنع أن تعلم بالحدود» ذكرت هذه الحجة في أكثر كتب الكلام والمنطق، وتنسب دائماً إلى الرازي ، وقد استمدها الرازي من الشكاك . ومؤداها أن الذهن إما أن يكون عالماً بالتصورات فلا يطلبها ، لأن تحصيل الحاصل ممتنع . وإما أن لا يكون فلا يتوجه نحو طلب ما لا يعلمه . ولكن يلاحظ أن الإنسان يطلب تصور أشياء لا يشعر بها ولا يحسها كالملك والجن والروح . يرد على هذا بأن هذا الطلب انما هو طلب لتفسير الاسم[2] . ويضيف بعض المتكلمين إلى هذا . . . أو بطلب البرهان على وجود المتصور ، وكلا الاثنين تصديق[3] .

هذه الحجة وجدت ـ كما قلنا ـ عند الرازي وهو ينقد بها فكرة كسبية التصور . وقد ناقشه الطوسي فيها : ولدى الرازي إلزام يوجهه إلى نفسه ، لا يوجد لدى ابن تيمية : هو أن الشيء المعلوم معلوم من وجه ، وغير معلوم من وجه آخر ، فاذا ما توجه الفكر نحو الشيء ، فذلك لأنه يعلم بعض عوارضه . يرى الرازي على هذا بأن «الوجه المعلوم به غير معلوم به » فالوجه الأول اذن معلوم فلا حاجة إلى طلبه ، والوجه الثاني غير المعلوم لا نتوجه إليه ، لأننا لا نتوجه نحو طلب ما نجهله[4] .

عرفت هذه الحجة لدى غالبية المنطقيين حتى الأرسططاليسيين منهم. وحاول أحد المتأخرين من المناطقة أن يردها إلى أصولها اليونانية ، فذكر أن واضع الحجة مانن « مينون » ضد سقراط في ابطال الاكتساب[5] . وقد ذكر السوفسطائيون هذه الحجة ، إلا أنه من الثابت أنها وجدت لدى الشكاك موجهة

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٤ ، ٢٥ ، ٢٦ : السيوطي . صون ٢١١ .
(٢) السيوطي : صون ٢١٣ .
(٣) الرازي : محصل . . ص .
(٤) الرازي : محصل . . ص .
(٥) القطب الرازي (٧٦٦ هـ) . شرح مطالع الأنوار للأرموي (٦٨٩ هـ) ص ٨ .

نحو مبحث الحد عند الرواقيين[١] .

الحجة السادسة : هل يشترط المناطقة في الحد التام إيراد جميع الذاتيات أم لا . إذا اشترطوا ذلك ، كان لا بد لهم من أن يوردوا جميع الصفات . وإن لم يشترطوا أو اكتفوا بالجنس القريب ، فهو تحكم ، وكلتا الحالتين تعود إلى وضع واصطلاح . والعلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع . وهذا الوضع لا ينبغي أن نعتبره مقرراً للتعريفات الذاتية . قد أدى هذا بالفعل إلى التفرقة بين المتماثلات والتسوية بين المتخلفات[٢] .

الحجة السابعة : يشترط المناطقة إيراد الفصول المميزة للحدود . وهذا الاشتراط غير ممكن مع التفريق بين الذاتي والعرضي . إذ ما من فصل لدى الإنسان « إلا ويمكن للآخر أن يجعله عرضاً لازماً للماهية »[٣] .

الحجة الثامنة : الماهية لا تتركب إلا من الصفات الذاتية . ولا يعرف أن الصفة ذاتية أو غير ذاتية إلا إذا عرفت الماهية ، ولا تعرف الماهية إلا بالصفات الذاتية فهنا دور[٤] .

الحجة التاسعة : إن هناك أشياء لا يمكن حدها ، لأنها إذا حدت زادت خفاءاً[٥] . بل وهناك أعيان لا توجد لها عبارة دالة على حقيقتها أو ماهيتها . وقد استمد ابن تيمية هذه الحجة من أبي الحسين اللبان[٦] . وبهذه الحجة ينتهي القسم الأول من المقام الموجب . وسنبدأ في القسم الثاني الخاص بنقد عناصر الحد .

القسم الثاني : الحد الحقيقي عند المناطقة يتكون ـ وقد كررنا ذلك

---

(١) Brochard : Les sceptiques grecs P . 125 .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٠ والسيوطي : صون . . . ٢١٣ .

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٢٤ والسيوطي : صون ٢١٤ .

(٤) ابن تيمية : الرد ص ٢٥ ، ٢٦ والسيوطي . صون ٢١٤ .

(٥) ابن تيمية : موافقة . . . جـ٣ ص ٢٢٢ .

(٦) الزركشي . البحر المحيط . . . جـ ١ ـ مبحث الحد .

كثيراً ـ من الذاتيات دون العرضيات . وهذا التكـوين يستند في الحقيقـة إلى تقسيم صفات المحدود إلى ذاتية وعرضية . فالذاتي المقوم هو ما كان داخلاً في الماهية ، والعرضي هو ما كان خارجاً عن الذات مع كونه لازماً لها وتقسيم هـذا العرضي إلى نـوعين لازم للماهيـة ولازم لوجـودها . ويعتبـر المنـاطقـة الصفات الذاتية مقدمة على الموصوف في الذهن والخارج ، بل وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الوصف نفسه في الوجودين الذهني والخارجي . ويرى ابن تيمية أن هذا الكلام يستند على أصلين فاسدين : الأصل الأول : أن ماهيات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة أيضاً في الخارج ثم هي تغاير الموجودات المعينة الثابتة في الخارج ، أي أن للماهيات وجوداً خـارجياً غيـر وجودهـا الذهني ووجـود أشخاصها المعينة . أي أنهم فرقوا بين الماهيـة ووجودهـا . الأصل الثـاني ـ الفرق بين الذاتي لهذه الماهية واللازم لها[1] .

الأصل الأول : أما عن الفرق بين الماهية ووجودها . . . فان القول بأن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخـارج غير وجـودها ـ أي أنهـا أمور ثـابتة لا في الأذهان فقط ولكن في الخارج أيضـاً ـ يشبه القـول بأن « المعـدوم شيء » أو «أنه موجود» وهذان القولان خطأ عند ابن تيمية وإن ابن تيمية يرى أن الماهيات مـوجودة فقط في الأذهـان . والوجـود الذهني « أوسـع من الـوجـود العيني ، والمقدر في الأذهان موجود وثابت ، وليس هو في نفس الأمر موجوداً ولا ثابتاً » فابن تيمية إذن ينكر وجود الماهيات في الخارج . وهذا النقد يتصل بالمذهب العام لابن تيمية من ناحية ـ لأنه ينكر وجود الماهيات المجردة في الخارج من حيث أنها كلية ، والعلم الوحيد لـديه هـو العلم الجزئي المعين ـ ومن نـاحية أخرى إن اثبات وجود الماهية في الخارج سيؤدي إلى اعتبار الحقائق النوعية كالإنسانية والفرسية « ثابتة » ثبوتاً خارجياً غير أعيانها الموجودة في الخـارج ، « وأزلية » لا تقبل الاستحالة والتغيـر وهذه هي المثـل الأفلاطـونية . والمثـل الأفلاطونية مخالفة للتوحيد الإسلامي بالرغم من محاولات التوفيق التي قام بها

---

(١) ابن تيمية . موافقة . . . . جـ ١ ص ١٦ .

بعض مفكري الإسلام . كما أنهم أيضاً حاولوا اثبات ماهيات للمادة والمكان . نتج من اثبات ماهيات للمادة مجردة عن الصور ثابتة في الخارج ، أزلية الهيولي وأبديتها التي بنى عليها الفلاسفة فكرة قدم العالم . إن السبب الحقيقي لفساد المنطق هو قيامه على أساس ميتافيزيقي فما ذكروه في المنطق من الفرق بين الماهية ووجودها هو مبني على التفريق بينها في الفلسفة الأولى[1] .

أما وجود الماهية الوحيد عند ابن تيمية فهو وجودها الذهني . وقد أنكر هذا الوجود المتكلمون[2] ، وما في الخارج عند ابن تيمية هو تحقق ما في الوجود الذهني في أعيان جزئية معينة ـ فالموجود الوحيد في الخارج هو الشخص . أما التفريق الصحيح بين الوجود والماهية فهو أن الماهية « هي ما يرسم في النفس من الشيء » أي أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان . والوجود « ما يكون في الخارج منه ، أي لا يوجد من هذه الماهية في الخارج إلا الأفراد والشخصيات . فليست هناك في الخارج فرسية أو انسانية ، ولكن هناك زيد وعمرو وليست هناك « أعداد مجردة » كما يرى الفيثاغوريون ولا « ماهيات مجردة » كما يرى أفلاطون ولا « ماهيات مطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص » كما يرى أرسطو ولا « معدومات ثابتة » كما يرى المتكلمون[3] .

هنا اتجاه اسمي Nominal يقصر وجود الماهيات على الذهن وينكر وجودها في الواقع . أما في الواقع فليس إلا الأفراد . نحن هنا أمام أمشاج أرسطاليسية ورواقية بالرغم من أن ابن تيمية ينكر هذه الأولى .

الأصل الثاني : الفرق بين اللازم للماهية والذاتي ـ تقسيم صفات الماهية إلى ذاتيات وعرضيات تقسيم خاطىء عند ابن تيمية . وتعريف الذاتي

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٦٤ ـ ٦٨ . السيوطي . صون . . . ٢١٤ ـ ٢١٥ .

(٢) الايجي . المواقف جـ ٢ ص ١٠٩ .

(٣) ابن تيمية . الرد . ٦٤ ـ ٦٨ والسيوطي . صون ٢١٤ ـ ٢١٥ .

بأنه المفهوم للماهية خطأ أيضاً . إن الماهيـة التي في الذهن هي بحسب مـا تتصوره أذهاننا ، فهي تزيد وتنقص وتحمل وتفصل . وعلى هذا الأبسـاس لا يستقر تصورهـا . بل المـلاحظ أن التصورات تتصـاعد نحـو اليقين « فما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه » أما الصفـات اللازمـة للموصـوف في الخارج فكلها لازمة له لا تقوم ذاتها مع عدم احداها ولا يسبق أحدها الآخر ، كما يقول المناطقة من أن الذاتي يسبق العرضي ، وسنعود إلى هذه النقطة بعد قليـل . وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصورة في الذهن ولا فرق مطلقاً بين تلك الصفات . بل إن الإنسان يمكنه أن يتصور ما يريد من الأشياء بدون أن يفكر في صفات هذا الشيء . إنه قد يفكر في الإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان نـاطق أو جسم حسـاس متحـرك بـالإرادة نـاطق . بـل هنـاك من ينفي عن الموجودات ما يكون ذاتياً لها ولازماً ومع ذلك يتصورها . أليس ينفي قوم عن الله الحياة والعلم والقدرة . هناك تصورات باطلة والتصورات الباطلة لا ضابط لها[1] .

إن التفريق بين الذاتي والعـرضي يعود إلى أمـور مقدرة في الأذهـان لا حقيقة لها في الخارج . فليس هذا اذن حقيقياً لكن هو تفريق اعتباري يخضع « للتخيلات والتوهمات الباطلة »[2] . وإذا كان التفريق بين الذاتي والعرضي تفريقاً خاطئاً ، فان التفريق بين الحد كما يفهمه المناطقة ، والحد كما يفهمه الأصوليون تفـريق خاطىء . لأنـه إذا كان المنـاطقة « يـريدون بـالحد تصـور الصفات مفصلة . فمن الواضح أن أظهر حدود المناطقة وهو الحيوان الناطق ، لا يقدم سائر الذاتيات مفصلة ، فان كونه جسماً نامياً وحساساً ومتحركاً بالإرادة لا يدل عليه الحيـوان دلالة مفصلة بـل دلالة مجملة . وإن أرادوا بـالتصور ، التصـور ـ سواء كـان مجملاً أو مفصـلاً ـ فمعلوم أن لفظ الإنسـان يـدل على الحيوان الناطق ، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامي الحساس المتحرك

---

(١) ابن تيمية . موافقة جـ٣ ـ ٢٢٢ ـ ٢٤٦ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٦٩ والسيوطي . صون . ص ٢١٥ .

بالإرادة . فيكون اسم الإنسان كافياً في تعريف صفات الإنسان ، مثـل ما أن لفظ الحيوان كافٍ في تعريف صفات الحيوان . فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يــأتـون إلا بلفظ يــدل على صفـاتــه الـذاتيــة دلالــة مجملة التعــريف بالأسماء »[1] . وعلى هذا ينتهي ابن تيمية إلى القول بأن جنس ، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان ، كان تعريفهم من الحد على هذا الأساس - أي تعريف الصفات الذاتية تعريفاً مجملاً يشبه الاسم فإذا كان أحد هؤلاء يعين الكنه أو الذات فان الآخر يعينه . ولكن يرى ابن تيمية أن المناطقة مع هذا يفرقون بين الحد والاسم . وهذا التفريق « إنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية[2] .

ولكن ابن تيمية يقرر آخر الأمر - وهذا تناقض في فكره - أن هناك فـرقاً بين الحد والإسم ، فإن في الأول من تفصيل بعض الصفات ما ليس في الآخر « إن قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الإنسان »[3] .

بقيت مسألة أخيرة - وهي فكرة تقدم الذاتي على العرضي في الذهن . ينكرها ابن تيمية من وجهين - الوجه الأول : أن هذا التقدم والتأخر « خبر عن وضعهم إذ هم يقدمون هذا ويؤخرون هذا ، وهذا تحكم محض » ولكنه غير ثابت أولاً في الواقع « لأن الحقائق الخـارجية المستغنيـة عنا لا تكـون تابعـة لتصوراتنا » فليس مجرد افتراضنا أن هذه الصفة تتقدم وهـذه الصفة تتـأخر ، ينتج اعتبار بعض هذه الصفات ذاتية والأخرى عرضية ثانياً - في الفطرة : أليس هـذا التقسيم فطريـاً وإلا أدركته الفـطرة بدون تقليـد كما تـدرك سائـر الأمور الفطرية . ولكن هذا التقسيم مستند إلى الوضع . وهذا الوضع كما قلنا متغير دائماً . اذن ففكرة تقدم الذاتي على العرضي خاطئة في الواقع وفي الفطرة .

---

(١) ابن تيمية . موافقة . . . جـ٣ - ٢٢٥ .

(٢) ابن تيمية موافقة . . . جـ٣ - ٢٢٤ .

(٣) ابن تيمية . موافقة جـ٣ - ٢٢٤ .

إن صفات الموصوف لازمة كلها للموصوف ولا يمكن اعتبار احداها سابقة على الأخرى ولا إحداها لاحقة لها . ولكن يمكننا أن نقول إن بعضها قد يخطر على البال أولاً . والبعض قد يخطر ثانياً ، والبعض قد لا يخطر على الإطلاق . الوجه الثاني ـ أن فكرة تقدم الذاتي على العرضي فكرة خاطئة ، لأن الوصف ـ كما هو مقرر عند ابن تيمية ـ لا يكون ذاتياً طبقاً لما في أذهاننا ، ولكن طبقاً لحقيقته الخارجية التي هو بها هو سواء تصورته . أما إذا كان لا بد من القول بأن بين الحقائق الخارجية للموصوف صفات متقدمة وصفات متأخرة . فان هذا ينتج « كون الحقيقة أو الماهية هي ما يقدر في الأذهان لا ما يوجد في الخارج » وفي هذا اعتبار تقدم صفة أو تأخرها تابع لتقدير صاحب الذهن . أي يصبح تحديد هذا التقديم والتأخير شيئاً نسبياً بحتاً ، مع ملاحظة أن الذهن ـ كما قلنا من قبل ـ يخضع كثيراً للتخيلات والأوهام الفاسدة[1] .

وبهذا ينتهي القسم الثاني من نقد المقام الموجب . وبقدر ما كان ابن تيمية في المقام السالب وفي الجزء الأول من المقام الموجب ناقلاً لحجج الشكاك بقدر ما حاول أن يظهر في هذا الجزء الثاني من نقد المقام الموجب آراء خاصة في نقد الحد الأرسطاليسي ، بحيث يمكننا أن نقرر بأن هذا الجزء الأخير هو العمل المبتكر لابن تيمية في نقد الحد الأرسطاليسي في جانبه الهدمي . أما بقية عناصر نقد هذا الجانب فيونانية في جوهرها وحقيقتها ، وما من حجة منها إلا ويمكن أن يرد على ابن تيمية فيها بما رد هو على المنطق الأرسطاليسي من أنها تخالف بديهة العقل ، أو أنها مجرد وضع واصطلاح ، وغير هذا مما وجهه من ردود .

---

(١) ابن تيمية . الرد . ٦٧ ـ ٧٦ . السيوطي صون ص ٢١٧ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ - مصادر الجانب الهدمي لنقد نظرية الحد :

إن مصادر ابن تيمية في هذا الجانب هم السوفسطائيون والشكاك اليونانيون . ولا يذكر ابن تيمية أسماءهم ولا يشير إليهم على الإطلاق . ومن المؤكد أن ابن تيمية اطلع على آراء الشكاك والسوفسطائيين إما في كتب المتكلمين ، وإما في كتب الشراح الإسلاميين للفلسفة اليونانية . ويحاول ابن تيمية أحياناً أن يربط هذه الحجج بنزعته الخاصة في نقد المنطق الأرسطاليسي وأحياناً ينقلها بألفاظها وأمثلتها . فالسوفسطائيون والشكاك إذن هم المصدر النهائي لابن تيمية في نقده لمبحث الحد الأرسطاليسي .

المصدر الثاني - هم الرواقيون . ومن المحتمل أن يكون ابن تيمية قد عرف بعض آرائهم ، فان نقده للماهية يشبه نقد الرواقيين لها . أي أن ابن تيمية يتفق مع الرواقية في الاتجاه الإسمي الذي ينكر وجود الكلي في الخارج وبالتالي وجود الجنس والفصل كعنصري الحد . ولكن إن الغموض الذي يحيط بتاريخ الرواقية يحول دون الحكم القاطع في أمثال هذه المسائل .

المصدر الثالث - المتكلمون - وهم من أهم مصادر ابن تيمية . ينقل عنهم ويذكر عباراتهم ويشير إلى كتبهم - ويرجح كثيراً أن يكون ابن تيمية قد عرف ما عرفه عن السوفسطائيين والشكاك والرواقيين منهم . فهم - كما قلنا - يرددون حجج الشكاك من ناحية ، ومن ناحية أخرى تكلم بعضهم عن المذهب الإسمي - وخاضوا في مشكلة وجود الكلي - الكلي العقلي والكلي الطبيعي والكلي المنطقي - وهل هذه الكليات موجودة في الخارج أم غير موجودة؟ فالمتكلمون إذن هم المصدر المباشر للجانب الهدمي لنقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسي ، استفاد من آرائهم من ناحية ، ومن ناحية أخرى نقل عنهم ما نقلوه هم عن الشكاك والرواقية ، هذه المصادر الثلاثة - مع بعض التفكير الخاص - تكون الجانب الأول من نقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسي . وسننتقل الآن الى بحث الجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية لقسم المنطق الأرسطاليسي الأول .

١ ـ الجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسي

مبحث الحد عند ابن تيمية

المقصود بالجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسي هو آراء ابن تيمية نفسه في مبحث الحد عند المسلمين . فابن تيمية لم ينكر الحدود على العموم ، ولكنه أنكر الحد الأرسطاطاليسي التام . لاستناده على أفكار ميتافيزيقية يؤدي الأخذ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين . . . كالتفريق بين الذاتي والعرضي ، وانقسام العرضي إلى لازم للماهية ولازم لوجودها ، واستناد هذا التقسيم إلى فكرة الماهية ووجودها .

وأدى هذا إلى المتناقضات العدة التي ذكرناها ، فحدث التفريق بين الصفات فاعتبرت صفة ذاتية وأخرى عرضية وقدمت صفة وأخرت أخرى . ويضاف إلى هذا أن الحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تسكن . ومن هنا لا نستطيع وضع حدود أبدية ثابتة مستمرة في أي علم من العلوم ما دامت هذه العلوم في تغير وتحول . هذه هي الأسس التي وضع عليها ابن تيمية نقده للحد الأرسطاليسي وهي هي بعينها التي وضع عليها آراءه عن الحد الإسلامي .

يعرف ابن تيمية الحد بأنه « تفصيل ما دل عليه الإسم بالإجمال ، فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد . كذلك الحد »[1] . وهذا التعريف للحد يخالف تعريف الحد الأرسطاليسي الذي يتوجه نحو حقيقية المحدود محاولاً تصويرها . يقول ابن تيمية « إن قيل إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحاد . وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد ـ كما يظن بعض أهل المنطق وغيرهم ـ فهذا خطأ ، كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ « فلا الاسم ولا الحد إذن يوصلان إلى حقيقة المحدود » فالحد لا يفيد معرفة المحدود ـ فان قيل يفيده

---

(١) ابن تيمية : موافقة . . . جـ ٣ ص ٢٢٢ وابن تيمية : الرد ص ٧٩ .

مجرد تصور المسمى ، من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسؤول مثلاً أو غيره ـ قلنا فحينئذ يكون كمجرد دلالـة اللفظ المفرد على معنـاه المحدود وهـو دلالة الإسم على مسماه » فتصبح إذن « دلالة الحد كدلالة الإسم ومجرد الإسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك بلا نزاع » فالحد إذن نوع من الاسم ، وإذا كان الإسم لا يوجب تصور المحدود ، فان الحد أيضاً لا يوجب تصور المحدود .

فالغاية من الحد إذن عند ابن تيمية ـ والتوصل إلى الكنه أو الماهية كانت غاية الحد عند الأرسطاليسيين هو التمييـز بين المحدود وغيـره[1] أما تصـور المحـدود فلا يستـطيع الحـد القيام بـه كما قلنـا . ولكن قد ينبـه على تصور المحدود كما ينبه الإسم ، فإن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء ، فاذا سمع اسمه وحده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير اليه بالإسم أو الحد فيتصوره ، فتكون فائدة الحد من فائدة الإسم[2] .

وإذا كانت فائدة الحد هي التمييز بين المحدود وغيره . فما هو القانون الذي نستخدمه لاقتناص الحد ، كيف يحصل هـذا التمييز ؟ يقـول ابن تيمية « ذلك يحصل بالوصف اللازم للحدود طـرداً وعكساً ، الـذي يلزم من ثبوتـه ثبوت المحدود ، ومن انتفـائه انتفـاؤ ه ، كما هي طـريقة نـظار المسلمين من جميع الطوائف ويذكر ابن تيمية أن أبا المعالي الجويني يقول : إن المحققين من النظار أجمعوا على أن الإطراد أو الإنعكاس من شرائطه . ويرى ابن تيمية أنه إذا كانت الغاية من الحد تمييز المحدود بصفته عما ليس له ، فـلا يتحقق ذلـك إلا مع الإطـراد والانعكاس والـطرد « هو تحقق المحـدود مـع الحـد » والانعكاس « هو انتفاء المحدود مـع الحد » فـابن تيمية إذن يقيـم فكـرته عن الحد على مسألة الإطراد والانعكاس فإن (الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات كما إذا قيل حد الأرض من الجانب القبلي كذا ومن الجانب

(١) ابن تيمية : موافقة . . . جـ٣ ص ٢٢٢ وابن تيمية : الرد ص ٧٩ .
(٢) ابن تيمية . الرد ص ١٥ . والسيوطي . صون ٢١١ .

الشرقي كذا ، ميزت الأرض باسمها وحدها . وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة للمسمى أو النقص فيه . فيفيد بادخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه ، كما يفيد الاسم . كذلك حد النوع . وهذا يتصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم فقط ، وتميز المحدود عن غيره لا تصور المحدود)[1] .

فالطرد والعكس اذن يوصلان إلى بيان مسمى الإسم . وفي هذا إقامة للحد على أمر لغوي (إذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الإسم ، والتسمية أمر لغوي وضعي ترجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته . ولهذا يقول الفقهاء : من الأسماء ما يعرف حده بالشرع ومنها ما يعرف حده بالعرف . ومن هذا تفسير الكلام وشرحه ، إذا أريد به تبيين مراد المتكلم فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه ، وإذا أريد به تبيين صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل بصحته فالأول فيه بيان تصوير كلامه . وتصوير كلامه لتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار إلى المسمى بحسب الإمكان إما إلى عينه وإما إلى نظيره . ولهذا يقال : الحد تارة للاسم وتارة يكون للمسمى) ففكرة تصور المحدود إذن ليست حداً . بل هي عملية أخرى بعد الحد ، تحتاج إلى أدلة لإثبات صحة كلام المتكلم[2] .

٢ ـ الدور المنهجي للحد :

فالدور المنهجي للحد إذن هو « الترجمة بلفظ عن لفظ ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرها : بل تفسير القرآن وغيره من أنواع الكلام هو في أول درجاته من هذا الباب ،فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء وبذلك الكلام » ويذكر ابن تيمية (أن هذه الحدود معرفتها من الدين

---

(١) ابن تيمية الرد ص ١٧ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٤٨ .

في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . ثم قد تكون معرفتها فرض عين ـ وقد تكون فرض كفاية » وهذا الحد اللفظي « هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب ، بل في جميع أنواع المخاطبات . فإن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف . وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره »[1] فالحد اللفظي إذن هو الوحيد الذي يستخدم في العلوم .

عبر ابن تيمية في بساطة عن هذا الرأي أخذ به جمع كبير من مناطقة الإنجليز وبخاصة جون استيوارت مل فقد اعتبر مجرد شرح اللفظ[2] . بل إننا نجد الاتجاه اللفظي في الحد لدى فيلسوف انجلترا المعاصر برتراند رسل Russel . لم يقبل رسل الحد الأرسطاليسي التام ، لأن التعريف الفلسفي الذي يتجه نحو تفهم الماهية أو الفكر في جزئياتها إلا فائدة منه عنده . ثم يقول إنه سيهمل هذا التعريف الفلسفي وسيأخذ في دراسته الرياضية بالتعريف اللفظي البحث[3] وهذا ما يردده Johnson[4] .

٣ ـ مصادر مبحث الحد التيمي :

أهم مصادر هذا البحث هو الحد الكلامي . وابن تيمية يشير إلى مباحث الحد عند الأصوليين والمتكلمين كثيراً وينقل لنا كثيراً من كلامهم وآرائهم . ويكرر في فقرات متعددة أنهم لم يأخذوا بمبحث الحد الأرسطاليسي . ويقترب فكر ابن تيمية في الحد من فكر المتكلمين كثيراً . ولكن هل أثر المنطق الرواقي على ابن تيمية ـ لا نستطيع أن نجزم أو نرجح بهذا ـ أولاً ـ لأنه

---

(١) نفس المصدر ٤٩ .

(٢) Mill : System . 1 , 8 . B . 5 .

(٣) Russel : The Principles of Mathematics B.112 .

(٤) Johanson : Logic . B . I . P 104 .

ليس بين أيدينا مصادر هذا المنطق الرواقية الأصلية حتى يمكننا أن نقرر هل تأثر المسلمون في منطقهم الخاص بمباحث الرواقيين . ثانياً ـ اختلاف مؤرخي الفلسفة في أوروبا الآن حول حقيقة هذا المنطق ، وبخاصة في مبحث الحد : هل وضع الرواقيون نظرية في الحد جديدة أم أنهم تابعوا أرسطو؟ يأخذ بروشارد Brochard بالرأي الأول ويأخذ هاملان Hamelin ومعه في هذا برانتل Prantel وتسلر Zeller بالرأي الثاني فمسائل المنطق الرواقي ما زالت معلقة . وهذا ما يجعلنا نقول إن مبحث الحد التيمي هو عمل ابتكاري في معظمه على الأقل . فابن تيمية إذن نقد الحد الأرسططاليسي بعناصر غير أرسططاليسية يونانية من ناحية ، وعناصر ابتدعها من ناحية أخرى ولكنه وضع مبحثاً في الحد يمكن اعتباره جديداً . . . وسنتابع في الفصل القادم بحث نقد ابن تيمية لمبحث القضية الأرسططاليسية .



الفصل الثالث

نقد مبحث القضايا الارسطاليسي عند ابن تيمية

انتقل ابن تيمية من نقده لمبحث الحد الأرسطاليسي إلى نقد مبحث القياس . ولم يفرد فصلاً أو فصولاً خاصة لنقد مبحث القضية . وذلك لأنه أعتبر القضايا ـ مقدمات البرهان ـ وأن عملية القياس نفسها ترمي إلى الحصول على حكم كلي أو قضية كلية فاعتبر نقده الموجه إلى القضية ، موجهاً في الآن نفسه إلى العملية التي تدخل فيها كعنصر أساسي ، أو إلى العملية التي تؤدي إلى إنتاجها . غير أنني أرى ، لدواع منهجية ، أن أفرد نقده للقضية في فصل خاص متتبعاً الترتيب التقليدي لأقسام المنطق الصوري الأرسطاليسي .

يبدأ ابن تيمية نقده للقضية الأرسطاليسية بنسبية فكرة البداهة والاكتساب في التصديقات . إن المنطق الأرسطاليسي يقسم التصديقات إلى بديهي ونظري . لأنه من الممتنع أن تكون كلها نظرية ، لأن النظري يفتقر إلى البديهي . وهنا يستخلص ابن تيمية نقداً سوفسطائياً وجهه من قبل إلى مبحث الحد ، وهو نسبية الضرورة والاكتساب « إن الفرق بينهما إنما هو بالنسبة والإضافة » فقد يكون النظري عند شخص بديهياً عند غيره ، يقول : « فقد يبدأ هذا من العلم ، ويبتدىء في نفسه ما يكون بديهياً له ، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل ، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر ، ويدعم ابن تيمية فكرته بشرح معنى البديهي : فالبديهي من التصديقات ما يكفي تصور موضوعه ومحموله في حصول تصديقه ، فلا يتوقف تصوره على

وسط يكون بين الموضوع والمحمول ، وهو الدليل ، أو ما يسميه المناطقة بالحد الأوسط ، سواء كان تصور الطرفين بديهياً أو لم يكن . والناس تتفاوت في قوة أذهانهم أعظم من تفاوتهم في قوة أبدانهم ، فالبعض يتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث يتبين له بذلك التصور التام اللوازم التي لا تتبين لغيره ، الذي لم يستطع التصور التام ، فالناس إذن يتفاوتون في التصور سرعة وقوة . والقول إذن بأنه لا يمكن التوصل إلى التصورات إلا بالحد الأوسط ـ أو بالعملية القياسية ، قول خاطىء ، لأن بعض الناس قد لا يفتقر إليه .

أما أن يكون الوسط ـ الذي يسمى بالدليل ـ قد يفتقر إليه بعض الناس دون البعض الآخر فهذا واضح ، فإن بعض الناس يعتبرون قضية من القضايا حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة ، والبعض الآخر يعلمها بالنظر والاستدلال « ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه ، بل لغيره ، ويبين ذلك لغيره بأدلة هو في غنى عنها[1] .

وهنا سقط المناطقة الأرسططاليسيون ، أي أرسطو ومن تابعه من متفلسفة الإسلام في تفريقهم الفاسد بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس وبين القضايا القائمة على النظر ، إن القضايا الأولى يختص بها من علمها ، ولا تكون حجة على غيره عند المناطقة ، بينما القضايا النظرية مشتركة يحتج بها على من المنازع .

ويرى ابن تيمية أن الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم إلى خاصة وعامة . فليس ما يراه إنسان ما أو يشمه أو يذوقه أو يلمسه يجب اشتراك الناس فيه ، وكذلك ما يجده الإنسان في نفسه من جوعه وشبعه وألمه ولذته . ولكن هذا لا يمنع من أن هناك حسيات عامة يشترك فيها الناس ، إنهم يشتركون في رؤية الشمس والقمر والكواكب ، كما أن أخص من ذلك هو أن يشترك أهل البلد الواحد في رؤية ما في بلدهم من الأمور المخلوقة المصنوعة كجبل أو جامع أو نهر . ويرى ابن تيمية ان نفس الأمر يحدث في القضايا المتواترة والمجربة أو

(١) ابن تيمية : الرد ص ٨٩ ـ ٩١ والسيوطي : صون ـ ص ٢١٩ .

على حد تعبيره « الأمور المعلومة بالتواتر والتجارب » . فهناك أمور منها يشترك فيها عامة الناس ، إنهم يشتركون في العلم بالمدن المشهورة ، كالعلم بوجود مكة ، واشتراكهم عامة في وجود البحر ، مع أن عدداً كبيراً من الناس لم يـر البحر أبداً . واشتراكهم عامة في العلم بوجود الأنبياء ، وادعائهم النبوة ، قـد تواتر هذا إلى الناس عامة وكذلك الأمر في القضايا التجريبية . إن عامة الناس قـد جربوا أن شـرب الماء يحصـل معه الـري ، وأن قطع العنق يحصـل معه الموت ، وأن الضرب المبرح يوجب الألم . هذه القضايا كلها كلية ، ولكن إن العلم بها « تجربي » فالقضية التجريبية الجزئية هي أساس القضية الكلية ، بل هي الحقيقـة الوحيـدة المؤكدة ، « إن الحس إنمـا يدرك (يـا معنياً أو مـوت شخص معين وألم شخص معين ، أما كون كل من فعل به ذلك ، تحصل له مثل ذلك ، فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس ، بـل بما يتـركب من الحس والعقل) »[1] .

ويـرى ابن تيمية أن بعض المفكـرين يسمي هـذا النـوع من القضـايـا « تجريبات » والبعض الآخر يقسمه قسمين : تجـريبات وحـدسيات فـان كان الحس المقترن بالعقل من فعل الإنسـان ـ كأكله وشـربه وتنـاول الدواء سمي تجريبياً ، أما إن كان خارجاً عن قدرته ـ كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سمي حدسياً .

ثم يضع ابن تيمية أعظم فكرة عرفتها الإنسانية في ميدان التجربة ، وإن كان قد استمدها من أصولي المسلمين فيقول في نص رائع « ذلك أن التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره ، كمحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً ، فيرى ذلك عادة مستمرة. لا سيما إن شعر بالسبب المناسب ، فيضم « المنـاسب » إلى « الدوران » مـع « السبر والتقسيم » « وهنـا يقيم ابن تيميـة الدوران والمناسب أصلاً للتجربـة . ويضيف إليهما السبـر والتقسيم . وعمل السبر والتقسيم ـ كما يقول ابن تيمية وكما قلنا من قبل في المنهج الأصولي ،

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٩٣ .

ان ينفي المزاحم » وإلا فمتى حصل الأثر مقروناً بأمرين ، لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ، ومن إضافته إلى كليهما ، وما يحتج به الفقهاء في إثبات كون الوصف علة للحكم من دوران ومناسبة ، وغير ذلك إنما يفيد المقصود مع نفي المزاحم وذلك يعلم بالسبر والتقسيم » فان كان نفي المزاحم ظنياً ، كان اعتقاد العلية ظنياً ، وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً ، إذ كان قاطعاً فان الحكم لا بد من علة ، وقاطعاً بأنه لا يصح للعلة إلا الوصف الفلاني » ويرى ابن تيمية : أنه يدخل في هذا الباب القضايا العادية ـ أي التي تجري على مجرد العادة من قضايا الطب وغيرها من قضايا العلوم التجريبية .

ولكن ابن تيمية ما يلبث ان يسقط سقطة عظمى ، فيهاجم الأشاعرة وينسبهم إلى الجهم . ولا يفهم موقف الأشاعرة ، وإن كان قد أخذ بفكرتهم التي أضافوها إلى العلم الإنساني وهي الدوران والمناسبة والسبر والتقسيم ، فيقول لكن من لا يثبت الأسباب والعلل من أهل الكلام كالجهم وموافقيه في ذلك مثل أبي الحسن (أي الأشعري وأتباعه) يجعل المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد من غير أن يكون أحدهما مسبباً للآخر ولا مولداً له » لم يفهم ابن تيمية أبداً موقف الأشاعرة في فكرة الاقتران ، بينما فكرة العادة ، وفكرة الدوران والمناسبة والسبر والتقسيم إنما هي منبثقة من الاقتران ونقد العلية ، ويقوم عليها نقد المنطق الأرسططاليسي في نظريته الهامة عن العلية . لقد أعمت عداوة ابن تيمية لأهل السنة والجماعة بصيرته وأغلقت فكرة ، فأثبت الأسباب ، وذكر « كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر ، فنعلم أن في النار قوة تقتضي التسخين ، وفي الماء قوة تقتضي التبريد وكذلك في العين قوة تقتضي الأبصار وفي اللسان قوة تقتضي الذوق » ، أو بمعنى موجز إنه أثبت العلية الأرسططاليسية ، فأثبت بقوله هو ـ الغريزة أو النحيزة ، أو الخلق[1] أو بمعنى أدق أثبت في السبب « ماهية وجوهراً » هو مسبب المسبب ، وبهذا خرج ابن تيمية هنا عن روح المذهب

(١) ابن تيمية : الرد ص ٧٤ .

الإسلامي ، واعتنق أكبر الأفكار التي يقوم عليها المنطق الأرسططاليسي .

غير أنه يعود إلى تفسير للتجربة والأساس التي تقوم عليه يقربه إلى حد من نظرية الأشاعرة . فيرى أن لفظ التجربة يستخدم « فيما جربه الإنسان بعقله وحسه ، وإن لم يكن من مقدوراته» ومن الأمثلة على هذا : أنه إذا طلعت الشمس ، انتشر الضوء ، وإذا غابت أظلم الجو ، وإذا بعدت الشمس عن الرؤوس ، جاء البرد ، وإذا جاء البرد ، سقط ورق الشجر ، وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها ، وإذا قربت من سمت الرؤوس ، جاء الحر ، وإذا جاء الحر ، أورقت الأشجار وأزهرت . ويقرر ابن تيمية ان هذا أمر يشترك فيه الناس جميعاً ، فانهم قد اعتادوه وجربوه . ولكن على أساس يقوم هذا يرى ابن تيمية أن « من يثبت الأسباب » يقيم فكرته على أساس أن « شبيه الشيء ينجذب إليه ، وضده هارب به » ويعطي ابن تيمية أمثلة تجريبية تثبت هذا . إذا برد الهواء برد ظاهر الأرض وبرد ما على ظاهر الأرض ، فتهرب السخونة إلى البواطن ، فيسخن جوف الأرض ، ويسخن ما في جوفه من ماء . ولهذا تكون الينابيع حارة في الشتاء ، وتكون أجواف الحيوان حارة ، فتأكل في الشتاء أكثر مما تأكل في الصيف ، بسبب هضم الحرارة للطعام . وإذا كان الصيف ، سخن الهواء ، فتسخن الظواهر ، وتهرب البرودة إلى البواطن . فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان ، وتبرد الينابيع . ولهذا يكون الماء النابع في الصيف أبرد منه في الشتاء ، وتكون أجواف الحيوان باردة ، فتأكل في الصيف أقل منها في الشتاء ، بسبب ضعف الهضم للطعام .

هذه القضايا هي المجربات العاديات ـ عند ابن تيمية ، ويرى ابن تيمية أن التجربة من فعل الإنسان ومن فعل غيره . يقول : « وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له العلم « التجربي » وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير « فالتجربة ليست فردية ، بل قد تكون تجربة الغير . كذلك يقرر أيضاً أن من أسباب التجربة أو « السبب المقتضي للعلم بالمجربات هو تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر ، إما مطلقاً وإما بالشعور بالمناسب . وهنا أيضاً يطبق المبدأ السابق من أن التجربة بفعل الإنسان وبفعل غيره ـ فتكرر الإقتران أيضاً

يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بفعل غيره[1] .

ويرى ابن تيمية أن من الخطأ الأكبر أن يجعل المناطقة الأرسططاليسيون المجربات والمتواترات مما يختص به من حصل له ذلك ، فلا تصلح أن يحتج بهـا الإنسان على غيـره . إن هذه المجـربات والمتـواترات قـد يحصل فيهـا اختصاص واشتراك ، كما أن الحسيات يحصل فيها اختصاص واشتراك . بل إن الاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك وقد يكون في نوعه . فالناس تشترك في رؤ ية الشمس والقمـر والكواكب ، وهـذا اشتراك في عين المعلوم المـدرك . وقد تشتـرك في معرفـة الجوع والعـطش ، والـري والشبـع واللذة والألم . وهذا اشتراك في نوعه . يقول ابن تيمية « أن المعنى الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذي ذاقه هذا . إذ كل إنسان يـذوق ما في بـاطنه ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك » كذلك يشترك أهل مدينة من المدن في سماع « رعد » أو رؤ يـة « برق » . ولكن النـاس جميعاً تشتـرك في رؤ ية النوع وسمعه يقول ابن تيمية « إذ الرعد والبرق الذي يحصل في زمان ومكان ، يكـون غير مـا يحصـل في زمـان آخـر ومكـان آخـر » ثم إن هنـاك عـدداً من المحسوسات المعروفة بالرؤ ية يوجد في أماكن وبـلاد ، ولا تكون في أماكن وبلاد أخرى فهي لمن رآها مشهورة ومرئية ، ويعلمهـا من لا يراهـا «بالخبر» وذلك الخبر قد يكون المشتركون فيه أكثر من المشتركين في الرؤ ية .

ولكم مجد ابن تيمية التجربة والتجريب . ويرى أنها حاسمة قاطعـة . وأننا نحتج بها على المنازع[2] .

ثم يناقش ابن تيمية إنكار الفلاسفة للقضايا المتواترة ويرد عليها بصيغة فلسفية هي « عدم العلم » ليس « علماً بالعدم » و « عدم الوجدان » لا يستلزم « عدم الوجود » فهم إذا لم يعلموا ذلك ، لم يكن هذا ، علمـاً منهم بعدم ،

---

(١) نفس المصدر . . . ص ٩٨ .

(٢) ابن تيمية : الرد . . . ص ٩٥ - ٩٦ .

ولا بعدم علم غيرهم . فليس عند « المتطبب والفيلسوف ممن أنكروا المتواترات دليل عقلي ينفي هذه المتواترات . إن غاية ما عندهم أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات « وهذا إنما يفيد عدم العلم لا العلم بالعدم ، وقد اعترف بهذا حذاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره »[1] .

إن السبب الذي يدافع لأجله ابن تيمية عن يقينية المتواترات وبأنه لا يختص بها من علمها ، بل هو يحتج أيضاً بها على المنازع انقاذ يقينية الحّديث وقبوله كمصدر للفكر وللتشريع . بل إن ابن تيمية يدافع عن النبوة ، وتواتر كتبها ومعجزاتها . يقول ابن تيمية إن إنكار المتواترات « أصول من أصول الإلحاد والكفر ، فان المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها ، يقول أحد هؤلاء ـ بناء على هذا الفرق ـ هذا ما لم يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة علي أو ليس ذلك بشرط . ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية ، فان هؤلاء يقولون إنها غير معلومة لنا . كما يقول من يقول من الكفار : إن معجزات الأنبياء غير معلومة له . وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للفهم بذلك . والحجة قائمة عليهم ، تواتر عندهم أم لا »[2] .

نستخلص من هذه المناقشة العميقة لفكرة إنكار المنطق الأرسططاليسي ليقينية القضايا المتواترة مدى صحة النقد الإسلامي العام للمنطق الأرسططاليسي.فقد نقد المسلمون ، وتابعهم ابن تيمية ـ منطق أرسطو لما ينتجه تطبيقه على المسائل الدينية من متناقضات وإنكار . وهؤلاء المناطقة يرون أن القضايا المعلومة بالتواتر أو المتواترة ، يختص بها من علمها ، فما يتواتر عند شخص خاص به وليس خاصاً بغيره وعلى هذا فينهدم كثير من آثار الدين المتواترة ولعل هذا كان أكبر ما رنا إليه عبد الله بن المقفع وابنه محمد بن عبد الله حين قدما أول ترجمة للمنطق ، وهو إثبات يقينية المنطق بقضاياه

---

(١) نفس المصدر : ص ١٠٠ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٠٠ والسيوطي : صون ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ .

العقلية والحسية ، وإنكار تواتر الدين ، الذي يستند على السماع فقط ولعل هذا أيضاً ـ ما دعا إلى إنشاء علم من أعظم العلوم الإسلامية ـ وهو علم مصطلح الحديث ، وفيه محاولة حاسمة لتحقيق الدراية والرواية ووضع أصول الجرح والتعديل ، للتوصل توصلاً حاسماً إلى صحة الأحاديث . وقد سبق المسلمون ـ كما سنوضح هذا ـ علماء مناهج البحث التاريخية في وضع هذا العلم . فكان علم مصطلح الحديث إذن رداً حاسماً على المنطق الأرسطاليسي .

ويتبين لنا أيضاً من هذا العرض الجميل لابن تيمية ، صحة صرخة الفقهاء ـ حين نادوا ـ من تمنطق تزندق . كانت صرختهم من قلب الإسلام العظيم ، دفاعاً عن « التواتر » تواتر الكتاب والسنة بما فيهما من حقائق وأفكار ومذاهب .

الوجه الثالث من النقد . نقد القضية الكلية . العلوم اليقينية النظرية لا يحصل عليها إلا بالبرهان ولا بد في البرهان من قضية كلية .

القضية الكلية هي عنصر البرهان الجوهري ، فلا يمكن الإنتاج في أي قياس عن جزئيتين . ولكن ليست لهذه القضية الكلية ثمة فائدة . لأنه إذا كان لا بد في كل برهان من قضية كلية » ، فيجب أن نعلم كونها كلية . فإذا كان العلم بهذه القضية بديهياً ، كان العلم ببديهية أفرادها بطريق الأولى . أما إذا كان نظرياً احتاج إلى علم بديهي وهذا يؤدي إلى الدور المنطقي أو التسلسل وكلاهما باطل . ويحدث هذا في جميع القضايا الكلية البديهية التي يجعلها المناطقة مبادىء البرهان ويسمونها « الواجب قبولها »[1] . وكل برهان تكون فيه هذه القضايا مقدمة كبرى ، يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية وما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ـ بل هو الواقع كثيراً » فالإنسان يعلم

---

(١) صون ـ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤ وابن تيمية الرد ص ١٠٨ .

أن هـذا الواحـد نصف هذين الأثنين من غيـر استـدلال على ذلـك بـالقضيـة الكلية ، وأن هذا العين لا يكون موجوداً معدوماً كما يعلم العين الآخـر ، ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً كما يعلم العين الآخـر . ولا يحتاج ذلـك إلى أن يستدل عليـه بأن كـل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً[1] . وكذلك الأمر في حكم التضاد العام وحكم التنـاقض كلها أحكام جزئية . ثم قد ننتقل من هذه الأحكام الجزئية إلى الحكم العام . فبديهيات البرهان الأساسية أساسها جزئي لا كلي ، محسوسي تجريبي لا عقلي : وهذا نقد قاس لأسس المنطق الأرسططاليسي .

وقد سبق ابن تيمية ـ المنطقي الانجليزي بوزانكيت وغيره من مناطقة ـ حين أعلنوا أن بديهيات البرهان الأساسيـة أي قوانين الفكـر المشهورة ليست بديهيات وإنما هي مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة فالإنسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية. والقضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفـراد جزئيـة مندرجـة تحتها . والبـرهان لا يعـطي شيئاً جـديداً على الإطلاق ، بل فيه مصادرة على المطلوب. والغريب أن ابن تيمية لم يذكر هذا التعبير الأخير الذي عرفته مدرسة الشراح الإسلاميين تمام المعرفة .

من أين استمد ابن تيمية هـذا النقد الاسمي والـذي يدرجـه في قائمـة الفلاسفة الإسميين ثم إننا نعلم أنه قد سبقه فيه سكستوس أمبريقوس ـ ووصل إلى مدرسة الشراح الإسلاميين ـ كمـا قلنا ـ واستعـاده جون أستـوارت مل في العصور الحديثة ، ووجهه نحو القياس الأرسططاليسي أيضاً .

ونحن لا نشـك مطلقـاً في أن ابن تيمية كمـا تأثـر جون أستيـوارت مل بسكستوس أمبريقوس والفكر الإنساني يحيا في حلقة متصلة . إنه يستعيد في كل آن مشاكل الفلسفة . أي يستعيدها في جوهرها . ولكنه يبعث فيها نوعاً من الجدة والدقة ويضفي عليها روحاً جديدة ، فكأنها تحيا في حاضر مستمر . وقد اصطنع ابن تيمية حجج الشكاك ، وخاصة هنا . كما اصطنعها من بعده مل ـ

(١) صون : ص ٢٠٩ ـ ٢٢٠ وابن تيمية : الرد ص ١٠٨ ـ ١٠٩ .

غير أنه ربطها بمذهبه العام ثم استخرج منها النتيجة التي سنراها فيما بعد .

لم يكتف إبن تيمية بالقول بأن في كل برهان يشمل قضية كلية مصادرة على المطلوب بل حاول ما وسعه الجهد أن يحطم صرح العلم الأرسطاليسي اليوناني كله . فقال أن العلم الجزئي ليس علماً على الأطلاق وبأن العلم الحقيقي هو الكلي اليقيني الذي نصل إليه بالبرهان[1] لأن النتائج المعلومة بالبرهان لا تكون إلا كلية . فحاول أن يطبق قواعد البرهان على الإلّهيات ، فلم يصل إلى شيء على الإطلاق . لأن البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات ، والكليات لا تكون إلا في الأذهان لا في الأعيان ، وهي غير موجودة في الواقع ، فلن نصل إذن إلى شيء موجود . يقرر ابن تيمية أنه إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات ، والكليات إنما تكون في الأذهان لا في الأعيان ، وليس في الخارج إلا وجود معين، لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلاً . بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان ، لا تتحقق في الخارج أصلاً . يقول ابن تيمية ، وأي كمال للنفس في مجرد تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية . وأي علم في هذا برب العالمين الذي لا تكمل النفوس إلا بمعرفته وعبادته محبة وذلاً »[2] .

إن مبحث الوجود ولواحقه ـ وهو مبحث العلم الأعلى ـ لا يمكن التوصل إليه بالكليات . ويتبين هذا في بحثنا أو في تطبيقنا للبرهان على تلك المباحث .

أما الوجود فهو أمر ظاهر ، فلا حاجة إذن إلى محاولة حده أو البرهنة عليه . ويقرر ابن تيمية أن المناطقة أنفسهم يسلمون بهذا . فليس هو اذن غاية الإستدلال العقلي ولكن هي أقسامه ، ونفس أقسامه إلى واجب وممكن وجوهر

---

(١) صون : ص ٢٢١ . وابن تيمية : الرد ص ١٠٣ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٣٢ .

وعـرض علة ومعلول وقديم وحـادث أخص من مسمى الوجـود « وليس مجرد انقسام الأمر العام إلى أقسام ، بدون أن نتوصل إلى معرفة الأقسام ، ما يقتضي علماً كلياً عظيماً أعلى من تصور الوجود » ويتبين هذا من البحث في القسمين الرئيسين للوجود وهما واجب الوجود وممكن الوجود »[1] .

أما واجب الوجود : فهو أكمل الموجودات . ووجوده معين غير كلي لأن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . إذن فلن نصل بواسطة البرهان إلى معرفة واجب الوجود ولا العقول العشرة ولا الأفلاك ولا العناصر . فكلها ، جواهر معينـة لا أمور كليـة عـامـة ، أو بمعنى آخـر يقـرر ابن تيميـة أنـه لا يصـل الفـلاسفـة إلى جملة الموجودات عندهم ، ولن يفيد البرهان إذن علماً حقيقياً[2] .

أما الأشياء الممكنة الوجود فالبرهان القياسي لا يفيد أموراً كلية « واجبة البقاء فيها » لأن تلك الممكنات لا تستمر على حـالة واحـدة ، بل هي قـابلة للتغير والاستحالة[3] .

طبق ابن تيمية فكرة عدم إفادة البـرهان العلم إلا بـالكليات على ثـلاثة مبـاحث في الإلّهيـات ، وقسميـه ـ واجب الـوجـود وممكن الـوجـــود : وفي المباحث الثلاثة لم ينتج البرهان شيئاً .

وإذا كـان البرهـان نفسه المستنـد إلى قضية كليـة لن تؤدي إلى إثبات واجب الوجود وممكن الوجود ، وهما أعيان معينة موجـودة في الواقـع ، فإنـه سيستند عليه من ناحية أخرى آراء اليونان الميتافيزيقية كالقول بوجودات مطلقة لا وجـود لها ولا اثبـات في الواقـع . وأهم تلك الموجـودات هي الماهيـات المجردة من حيث هي هي . ولكن ابن تيمية يرى أن هذه الموجودات لا وجود

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٢٦ : السيوطي : صون . ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ ـ ٢٤٣ .

(٢) السيوطي : صون . ص ٢٤٨ ابن تيمية : الرد ص ١٣٩ .

(٣) السيوطي : صون . ص ٢٤٩ . ابن تيمية : الرد ص ١٣٩ ، ١٤٧ .

لها في الحقيقة ، ليس في الخارج الإنسان من حيث هو ولا الوجود من حيث هو ولا السواد من حيث هو . إن ابن تيمية يشير في وضوح إلى نظرية المثل عند أفلاطون ، بل إنه يقرر أن القول بوجود تلك الماهيات يشبه القول بوجود تلك المثل الأفلاطونية أو الأعداد المجردة الفيثاغورية . وليس لهذه ولا لتلك وجود خارجي ولكن هي أمور تقديرية في الذهن . أليس القول ـ وهـذا ما لم يصرح به ابن تيمية في هذا الموضع ـ بوجود تلك الماهيات القـديمة أو تلك المثل هو القول بتعدد القدماء . إن ابن تيمية تسيطر عليـه فكرتـه العامـة عن استناد المنطق إلى إلّهيات اليونان ، وعن هذه الفكرة يصدر هنا . ولم يلجأ إلى حجج أرسطو في نقد نظرية المثل .

أما منشأ خطأ الفلاسفة في القول بالماهيات الموجودة عند ابن تيمية فهو أنهم لم يفـرقوا بين نـوعين من أنواع الإمكـان ـ الإمكـان الـذهني والإمكـان الخارجي[1] أما الإمكان الذهني فهو أن يعرض للذهن شيء فيفترض وجوده لا لعلمه بوجوده بل لعلمه بعدم امتناعه ، مع أن هذا الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج . أما الإمكان الخارجي فهو أن يعرض للذهن شيء فيقر بوجوده لعلمه بوجوده ، أو بوجود نظيره ، أو بوجود ما هو أبعـد في الوجـود منه . فـإذا كان نظيره أو مـا هو أبعـد في الوجـود منه مـوجوداً ، كـان هو مـوجوداً بـالأولى . ويستخدم ابن تيمية هنا قياس الأولى ـ وهو طريق عقلي وضعه كما سنرى بعد قليل ـ وهذه الطريقة الأخيـرة طريقـة الإمكان الخـارجي ـ بفروعهـا الثلاثـة ـ الإقرار بالوجود لوجود الشيء أو لوجود نظيره ـ أو لوجود ما هو أبعد في الوجود منه ـ هي طريقة القرآن في إثبات البعث. ويعطي ابن تيمية أمثلة كثيرة عن ذلك: إن النتيجة التي يريد أن يصل إليها ابن تيمية أن الامكـان الخارجي لا يعـرف مطلقاً بمجرد العلم بعدم الامتناع ، لذلك لم يكن كل مـا يتصور في الـذهن موجوداً في الخارج ، وقد نشـأ عن هذا الخـطأ ـ علاوة على خـطأ أفلاطـون السالف الذكر ـ أن ابن سينا وأرسـطو من قبله اعتقدا أن المـاهيات المجـردة

---

(١) صون . ص ٣١٨ ـ ٣١٩ ، ابن تيمية : الرد ص ١٣٥ .

الكلية كالإنسان الكلي المطلق موجودة في الخارج وجوداً مقارناً للأشخاص ، وهذا خطأ لأن الإنسان الكلي المطلق لا وجود له إلا في الذهن - إن كان له ثمة وجود[1] - نستطيع هنا أن نتبين المذهب الإسمي في أوجه .

بعد هذا الإستطراد الطويل في مسائل ميتافيزيقية ، يحاول ابن تيمية أن يدلل على أن ما يدعوه المناطقة بالمواد اليقينية - التي اعتبرت مقدمات كلية للبرهان ليست كلية ولا يقينية على الاطلاق[2] . وأول تلك المواد الحسيات وهي ليست كلية أصلاً لأن الحس لا يدرك أمراً كلياً ، والكليات إنما يدركها العقل وطريق إدراكها - كما سنرى بعد قليل - قياس التمثيل أو التجربة أو العادة أو الإستقراء الناقص أو هذه الثلاثة أو الأربعة مجتمعة . وفي إيجاز ليست الحسيات كلية ، ولا يشارك الناس في إدراكهم لها أو يتشاركون في ادراك شيء معين من الحسيات .

قد يحدث اتفاقهم في ادراك جنس الشيء ، ولكن يختلفون في عين المدرك . فليس الذي « يشمه هؤلاء ويذوقونه ويلمسونه ، هو الذي يشمه ويذوقه ويلمسه هؤلاء ، مع أن جنس المشموم أو المذاق أو الملموس واحد. والمادة الثانية من المواد اليقينية : هي الوجدانيات الباطنية ، وليس فيها مطلقاً كلي . بل إنها إدراك جزئي لا يتشارك فيه الناس . بل يكاد الاختلاف يكون فيها أشد من الاختلاف في إدراك الحسيات ، لأن في إدراك الوجدانيات من الخصوص في المدرك والمدرك ما ليس في الأول . لأنه قد يتفق في الأول التشابه بين الناس في إدراك جنس بعض المحسوسات المنفصلة كالشمس وغيرها بينما لا يتفق الناس أبداً في إدراك آلامهم ولذاتهم . أما المادة الثالثة : فهي المجربات وتستند المجربات إلى التجربة والتجربة لا تقع إلا على شيء معين . أما المادة الرابعة : وهي المتواترات فإنها تتواتر عن مسموع أو عن مرئي وكلاهما معين . أما المادة الخامسة : فهي الحدسيات . والحدسيات

---

(١) السيوطي : صون . ص ٣٢٠ - ٣٢١ ، وابن تيمية : الرد ص ٣٠١ .

(٢) السيوطي : صون . ص ٣١٤ وما بعدها ، وابن تيمية : الرد ص ٣٠١ .

لا يمكن اعتبارها كلية يقينية . ولكن على فرض هذا فهي تشبه المجربات . وهناك من المناطقة من يجمع تلك المواد الثلاثة الأخيرة تحت اسم التجريبيات[1] . ويقول ابن تيمية إنه كما أن الناس يتفقون في إحساسهم لأجناس بعض المحسوسات مع اختلافهم في عينها ، فإنهم أيضاً يتفقون في معرفة جنس المتواترات أو المجربات ، مع اختلافهم في تصور عينها . فمع أنه قد يتواتر لدى قوم أو يجرب ما لم يتواتر عند غيرهم أو يجربوه . فإنهم قد يتفقون في الجنس ، ولكن من الغريب عند ابن تيمية أن يقول المناطقة بأن المتواترات والمجربات والحدسيات « يختص بها من علمها » فلا يقيم الإنسان بها الحجة أو البرهان على غيره . فهي ليست حجة على غير أصحابها ، بينما يعتبرون الحسيات قضايا كلية . والمسألة عكسية تماماً وقرب هذه المواد من اليقينيات لا يضارعه قرب الحسيات منها . إن المتواترات مثلاً تنقل بواسطة عدد كبير من الناس ، وتصل إلى أسماع عدد كبير من الناس أيضاً . أما الحسيات فلا يشترك فيها إلا من أحسها . هل يشترك الناس في تذوقهم للأشياء أو لمسهم لها أو شمها : إن الحسيات في الواقع عند ابن تيمية هي التي يختص بها من علمها . ولا يستطيع انسان أن يقيم البرهان بها على غيره .

ولو حاولنا أن نرجع علوم الفلسفة إلى شيء من هذه المواد ، لتبين لنا أن العلوم الرياضية تعود إلى الحدسيات ، والعلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة إلى المجربات . وليس في هذه العلوم الأخيرة شيء يقيني البتة . ولكن تعود إلى تجربة أو تجارب شخصية لأفراد من البشر . ولا تتواتر تلك القضايا تواتراً يقينياً بل يمكن أن تنقل بواسطة ما يسمى في الفقه « خبر الواحد » وإذا ما ذكر أن جماعة لا فرداً واحداً قاموا بعمل تجربة من التجارب ، ثم نقلت هذه التجربة من جيل إلى جيل . فغاية ما نستطيع أن نقول إنه تواتر من النوع المعروف « بالتواتر الخاص » ويرى ابن تيمية أنه مع كل هذا ، ينكر

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٨٦ و ٣٨٧ والسيوطي صون . ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧ .

المناطقة الأرسطططاليسيون تواتر الآثار وهي ما قام اليقين عليها . بينما تواتر آثارهم الفلسفية أو العلمية لا يستند على أصدق الدلائل الحسية ، كما تستند أيضاً أخبار الشرع وآثاره النقد الأخير لهذه المواد اليقينية الكلية أن تقسيمها منتشر غير منحصر ، لأنه لا دليل لدى الأرسطططاليسيين على نفي ما سوى هذه المواد ـ ويثبت هذا النقد عدم استقرار هذه المواد ـ فيندرج بعض أفراد هذه المواد تحت اسم واحد ، أو ينقسم فرد أو فرع منها إلى أقسام ، ودعوى عدم الحصر أو دعوى انتشار التقاسيم حجة يوجهها ابن تيمية إلى سائر تقاسيم منطق أرسطو . فتقسيم المقولات تقسيم غير منحصر ، وتقسيم طريق الاستدلال إلى ثلاثة : القياس والإستقراء والتمثيل تقسيم منتشر لا يشمل كل طرق الاستدلال ، ويشير هذا النقد إلى اتجاه عام في نقد ابن تيمية ، هو أن هذا المنطق شيء وضعي اصطلاحي وليس قانوناً عقلياً ملزماً فتقاسيمه لم تستقر بعد ، ولم تصل إلى درجة اليقين النهائي . بل هي شيء نسبي بين النظار ، يونانيين كانوا أو مسلمين .

يستنتج ابن تيمية أن المواد اليقينية التي تستخدم في البرهان كمقدمات له ليست كلية . ولكن ابن تيمية لا يستمر في موقفه السالب إلى النهاية . بل يعود إلى الاعتراف بفائدة هذه القضية الكلية في البرهان في ناحيتين : أولاً في الأوليات أو البديهيات العقلية . ثم يعترف ثانياً بفائدتها في الأبحاث الدينية .

أما في الأوليات فإن ابن تيمية يعترف أولاً بأن قضاياها كلية ، ويقرر ثانياً أن البرهان يفيد في العلم الرياضي. يقول «لم يبق معهم إلا الأوليات التي هي البديهيات العقلية والأوليات الكلية . إنما هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها ـ مثل قولهم الواحد نصف الاثنين والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك ـ وهي مقدرات في الذهن ليست في الخارج كلية »[1] وهذه الأوليات هي مقدمات العلم الرياضي وقضاياه . ويرى ابن تيمية « أن براهينهم لا تدل على شيء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا

---

(١) السيوطي : صون ٣١٦ .

في هذه المواد الرياضية ، فإن علم الحساب الذي هو علم بالكم المنفصل والهندسة التي هي علم بالكم المتصل علم يقيني لا يحتمل النقيض البتة مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها إلى بعض » ويضرب ابن تيمية أمثلة رياضية متعددة . ثم يقرر أنها أمور معقولة مما يشترك فيها العقلاء ، وأن الناس جميعاً لا بد أن يعرفوا منها شيئاً ـ وقضاياها في حقيقة الأمر « كلية واجبة القبول لا تنتقض البتة » ويرى ابن تيمية أن الرياضيات كانت منشأ الفلسفة « وهذا كان مبدأ فلسفتهم التي وضعها فيثاغورس . وكانوا يسمون أصحاب العدد وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن . ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك ، وظنوا الماهيات المجردة كالإنسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن . وأنها أزلية أبدية . ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص ، ومشى من مشى من اتباع أرسطو المتأخرين على هذا وهو غلط أيضاً » عرض ابن تيمية اذن للمذاهب الثلاثة ـ الفيثاغورية القائلة بالأعداد المجردة ، والأفلاطونية القائلة بالماهيات المجردة والأرسطاليسية القائلة بالماهيات المطلقة المقارنة لوجود الأشخاص ، ورفض كل هذه الأقوال . ثم أدلى برأيه هو « إن ما في الخارج ليس بكلي أصلاً ، وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص . وإذا قيل الكلي الطبيعي في الخارج فمعناه إنما هو كلي في الذهن يوجد في الخارج . لكن إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معيناً لا يكون كلياً . فكونه كلياً مشروط بكونه في الذهن . ومن أثبت ماهية لا في الذهن ولا في الخارج ، فتصور قوله تصوراً تاماً يكفي في العلم بفساد قوله[1] .

من أين استمد ابن تيمية هذا المذهب الإسمي . من الرواقية عن طريق المتكلمين . فالعلوم الرياضية إذن علوم لا تنفع بالرغم من صدقها ، ويورد ابن تيمية قول الغزالي وغيره في علوم اليونان من أنها علوم صادقة لا منفعة فيها

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٣٤ ، ١٣٥ والسيوطي : صون ص . ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

وظنون كاذبة لا ثقة بها[1] . والأولى هي الرياضيات والثانية هي الإلَهيات وإذا كان لهذه الأولى ثمة منفعة فهي أن « النفس تلتذ بذلك كما تلتذ بغير ذلك ـ فإن الإنسان يلتذ بعلم ما لم يكن علمه وسماع ما لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو أهم عنده منه ، كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التي هي من جنس اللهو، فمعرفة الرياضيات إذن ترف عقلي ـ ولكن ابن تيمية يضيف إلى هذا فائدة أخرى « وأيضاً ففي الإدمان على معرفة تلك تعتاد النفس العلم الصحيح والقضايا الصحيحة الصادقة والقياس المستقيم فيكون في ذلك تصحيح الذهن والإدراك ، وتعود النفس أنها تعلم الحق وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التي هي فوق ذلك » . فالعلوم الرياضية ليس لها فائدة إذن لأنها قضايا مطلقة وليس فيها علم بموضوع في الخارج ، ولكن لا يمكن اعتبارها علماً إلا إذا كان المقصود بها شيئاً في الخارج ، ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التي هي أجسام وأعراض ، لما جعل علماً ، إنما جعلوا علم الهندسة مبدأ لعلم الهيئة ليستعينوا به على براهين الهيئة أو ينتفعوا به في عمارة الدنيا »[2] وبدون هذه النزعة العملية لا يصبح أي فرع من فروع المعرفة الإنسانية علماً . والترقي من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول خطأ بحت «وكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية وسموه حدوداً لحدود الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول ، وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطرق البعيدة فالشكل المحسوس هو المعرفة ذاتها وما وراءه فهو باطل[3] . ومن هنا أخطأ المناطقة حين ترقوا من هذا الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول على اعتبار أن الأول طريق المعرفة والثاني غايتها .

أما في نطاق الدينيات فقد اعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية . والعلة في هذا أنه وجد في تراث محمد صلى الله عليه وسلم قضايا كلية ،

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٣٦ والسيوطي : صون . ص ٢٤٠ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٣٧ السيوطي : صون . ص ٢٣٨ .

(٣) ابن تيمية الرد ص ١٣٦ . السيوطي : صون . ص ٢٤٢ .

فاضطر للقول بأنه « في المواد المعلومة بأقوال الأنبياء يظهر الاحتياج إلى القضية الكلية ، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول صلى الله عليه وسلم أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام »[1] . ولكنه يرى أن هذه القضية الكلية ليست نظماً على طريقة اليونان ، وإنما هي من « جوامع الكلم » فليست هي قضية كلية وإنما هي كلمات جامعة . ثم يبين تقرير المسألة الشرعية فيها . وسنعود إليها مرة أخرى حين نتحدث عن قياس التمثيل عند ابن تيمية .

وصلنا إذن إلى أن ابن تيمية عاد إلى الإعتراف بفائدة القضية الكلية في نطاق الرياضيات والدينيات . ويعود أيضاً إلى الإعتراف بفكرة الكلي نفسها ويقرر أنه « من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس ، إذ الحس لا يعلم إلا معيناً . والعقل يدركه كلياً مطلقاً »[2] فالحس إذن لا يدرك إلا الجزئي والعقل يتجاوز الجزئيات إلى الحكم على الكلي العام . ولكن هذه الكليات التي تعرفها النفس أو العقل هي طريق لمعرفة الجزئيات « والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها معرفة الجزئيات ، فإذا لم يحصل ذلك ، لم تفرح النفس بذلك الوجه . ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن سينا وأمثاله ، وأن ذلك كمال للرب ، فلذلك يظنه كمالاً للنفس بطريق الأولى . سيما إذا قال إن النفس لا تدرك إلا الكليات وإنما يدرك الجزئيات البدن - فهذا في غاية الجهل »[3] .

وهنا يتبين لنا عبقرية ابن تيمية الفكرية . إنه يربط بين نظرية اليونان في العلم الكلي وأنه أشرف العلوم وأن العلم الجزئي علم غير مكتمل ، ونظرية متفلسفة الإسلام متابعين لأرسطو أن الله يعلم الكليات فقط ، وأنه لا يعلم الجزئيات . وهكذا أدرك ابن تيمية بعمق الصلة بين المنطق الأرسططاليسي والميتافيزيقا الأرسططاليسية . وثبت تماماً أن من تمنطق تزندق ، ويرى ابن تيمية أن النفس تدرك الكليات لتستطيع بواسطتها معرفة الجزئيات . أما القول بأن معرفة الكليات كافية في تحقيق العلم فخطأ ، لأن العلم الحق ليس معرفة

---

(١) ابن تيمية الرد ص ١١١ والسيوطي : صون . ٢٢٥ .

(٢) السيوطي : صون . ص ٣١٨ . (٣) السيوطي : صون . ص ٢٤٢ .

فقط لما هو في الأذهان بل لما هو في الأعيان . أما العلم القائم على ما هو في الأذهان فقط « فليس علماً تكمل به النفس ، إذ لم تعلم شيئاً من الموجودات ولا صارت عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود بل صارت عالماً لأمور كلية مقدرة لا تعلم بها شيئاً من العالم الموجود ـ وأي خير في هذا فضلاً عن أن يكون كمالاً »[1] فالعقل أو النفس لا تكمل بالقوة العلمية النظرية ، بل لا بد أن يدعم هذه القوة قوة عملية . يقول ابن تيمية « إن النفس لها قوتان قوة علمية نظرية وقوة إرادية عملية ، فلا بد من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته بجمع محبته والذل له ـ فلا تكمل النفس فقط إلا بالعبادة لله وحده لا شريك له ، والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية لله » ينبغي إذن الجمع بين علم النفس وبين إرادتها ، وهذا الجمع هو الكمال بعينه . وقد أخطأ الجهمية عند ابن تيمية حين « لم يجمعوا بين علم النفس وإرادتها التي هي مبدأ القوة العملية ، وجعلوا الكمال في نفس العلم ، وإن لم يعضده قول ولا عمل ، ولا اقترن به من الخشية والمحبة والتعظيم ، وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان»[2]. هنا تطبيق دقيق لمبدأه العام عما ينتهي إليه المنطق الأرسطاليسي من إنكار للدين . لأنه إذا كان العلم هو الكمال في ذاته ، لكان العلم بالله ومعرفته كافيتين ، بدون أن يثبت العلم بالله ومعرفته عبادة وعمل . ونحن نرى هنا أنه ينقد فكرة الجهمية أن الإيمان هو معرفة بالله فقط ، وأن العمل ليس ركناً من الإيمان . ويرى أن هذا الأصل الجهمي قد خرج على طريقة اليونان .

طريق اكتساب القضية الكلية : ويحاول ابن تيمية أن يحدد طريق اكتساب القضية الكلية ، وطريق اكتسابها لا يخلو عنده من اثنين : إما اعتبار الغائب على الشاهد ـ أو قياس الشيء على مثله ـ فاذا ما عرفنا أن هذه النار محرقة ، فالنار العامة محرقة مثلها . يقول ابن تيمية إن هذا القياس هو التمثيل عند الأرسطاليسيين ـ وهو طريق غير يقيني بل ظني . فإذا كان المناطقة قد علموا القضية الكلية بهذا الطريق ، عادت القضية الكلية اليقينية إلى الظن .

---

(١) السيوطي : صون . ص ٢٣٧ .

(٢) السيوطي : صون . ص ٢٤٧ .

وإما أن يفيض الكلي على النفس أو على العقل حين نتـوصل بـالحواس إلى الجزئيات ـ وهذا إتجاه أفلاطوني بحت ، فالحس أول درجات المعـرفة وأول طريق المعقول . ويرى ابن تيمية أنه على افتراض صحة هذا الـطريق ـ فإنـه لن يوصل إلى شيء موجود على الإطـلاق ، ويمكن اعتباره من جنس قيـاس التمثيل[1] .

طريق العلم عند ابن تيمية : ولكن إذا كان ابن تيميـة لم يقبل القضيـة الكلية اليقينية ـ مقدمة البرهان ونتيجته ـ كأساس أو مصدر للعلم ، فما هو هذا الأساس عنده . هذا الأساس هو « الحس » أو « التجربـة » وهو بهـذا يسبق بيكون ومل في جعلهما التجربة أو الإستقراء أساس المعرفة « إنهم لم يمكنهم التوصل إلى القضية . النار تحـرق بدون التجـربة والعـادة » وأصدق القضـايا نتـائج هي التي تعتمـد على التجربـة ، وهي القضايـا الجزئيـة « إن القضايـا الحسية لا تكون إلا جزئية فنحن لو لم ندرك بالحس احراق هذه النار ، وهذه النار ، لم ندرك أن كل نار محرقة ـ فاذا جعلنا هذه قضية كلية ، وقلت كل نار محرقة ، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هـذه القضية الكليـة علماً يقينـاً إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيـان المعينة بـطريق الأولى »[2] وهنا يتشـابه ابن تيمية وجوان استيوارت مل ، بل يكاد مل يتكلم بأسلوب ابن تيمية في كتابه A System of Logic وهو يذكر مثال النار هذا .

ثم يحاول ابن تيمية بعـد ذلك أن يثبت ـ متبعـاً في ذلك المنهـج العام لمذهبه وهو الذي يعتبر العلوم النظرية كلها غير مفيدة ـ أن الجزئيات المعينـة القائمة على الحس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان ، ومن ثمة فلا فائدة على الإطلاق للكليات والكليات لا توجد إلا في الأذهان ، فالبرهـان لا يوصل إلى العلم بشيء موجود ، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان[3] .

---

(١) السيوطي : صون . ص ٢٢٩ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١٣ والسيوطي : صون . ص ٢٢٧ .

(٣) ابن تيمية الرد ص ١١٥ والسيوطي . صون ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨ .

إن العلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات لا يحدث في النفس بالبديهة والضرورة فحسب بل « إن جزم النظار بالشخصيات في الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات ، وجزمهم بكليات الأنواع أعظم من جزمهم بكليات الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى . ثم كلما قوي العقل اتسعت الكليات » وحينئذ فلا يجوز أن يقال إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس ، وعلى أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس ، إنه قد يعلم الإنسان أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن كل إنسان كذلك . ويعلم أن الإنسان كذلك ، قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك . فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفاً على البرهان . وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك ـ كما قلنا ـ بواسطة علمها : أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد . أو أنه يساويه في السبب الموجب لكونه متحركاً[1] أي أننا نستخدم طريقاً ينتقل بنا من جزئي إلى جزئي . وهذا الطريق في منطق أرسطو ظني ، بينما قياس الغائب على الشاهد في الواقع إذا ما نظمته التجربة ، وحددته مسالك العلة ، أصبح موصلاً إلى اليقين وهذا ما لم يعرفه منطق أرسطو .

يتبين لنا الآن أن ابن تيمية نقد القضية الكلية من حيث هي عنصر من عناصر البرهان : ثم استطرد إلى الكلام في مسائل الكليات والجزئيات من وجهة ميافيزيقية وابستمولوجية . فشك في قيمة الكليات جميعها من حيث هي عالم معقول . وقد استعان في هذا النقد بحجج من الشكاك وبأقوال يرجح أنها من الرواقية . ثم وضع بجانب هذه الحجج نقداً مبتكراً ، وحاول أن يصوغ كل ذلك في صورة إسلامية . ثم حاول أن يحدد مصدر العلم وطريقه وكان هذا المصدر أو هذا الطريق عنده هو التجربة ولذلك كان العلم الوحيد النافع لديه هو العلم الجزئي .

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١١٤ والسيوطي . صون ٢٢٩ ـ ٢٣٠ .



الفصل الرابع

نقد نظرية الاستدلالات الارسطاليسية عند ابن تيمية

بحثنا في الفصل نقد ابن تيمية لنظرية القضية عند أرسطو . والقضية الكلية اليقينية تمثل مادة البرهان ـ والبرهان بحث في الحق المطلق عند أرسطو يصل به إلى اليقين . وبهذا كان نقد ابن تيمية للقضية الكلية اليقينية إنما هو أيضاً نقد لنظرية الإستدلالات الأرسططاليسية في صورتها النهائية ـ وهي القياس البرهاني ـ أي القياس ذو المقدمات اليقينية . وقد فعل هذا المفكر الممتاز هذا ببراعة نادرة ، فهاجم مادة القضية الكلية اليقينية ، وبالتالي هاجم القياس . وقد أداه هذا إلى البحث في مادة القضية وبالتالي مادة القياس من نواحي منطقية وأبستمولوجية وميتافيزيقية وفيزيقية وإنسانية ودينية . فكان عليه بعد أن يهاجم نظرية الإستدلال في « صورتها » المنطقية وهذا مافعله تماماً .

وسنبحث في هذا الفصل نقد ابن تيمية من الناحية الصورية لمبحث القياس الأرسططاليسي ولواحقه من « استقراء كامل ، أو تمثيل » . وإن كان سيتعرض نقده أحياناً لنواح مادية ، غير أنه في جوهره صوري . ويتكون نقد ابن تيمية لمبحث الإستدلالات الأرسططاليسية من جانبين : جانب هدمي وجانب إنشائي . أما الجانب الأول فقد نقد فيه صور الإستدلالات الأرسطاليسية ، وأما الثاني فقد وضع فيه صور الإستدلالات الإسلامية أو التيمية .

أولاً: الجانب الهدمي: نقد مبحث القياس ولواحقه عند أرسطو

ينقسم هـذا الجانب الى مقـامين عند ابن تيميـة : مقام سـالب ومقـام موجب أما المقـام السالب فهـو « أن التصديق لا ينـال إلا بالقيـاس » والمقام الموجب هو « أن القياس يفيد العلم بـالتصديق » . وسنحـاول أن نبحث كل مقام من هذين المقامين على حدة ، كمـا فعلنا في عـرض هذين المقـامين ـ السالب والموجب في نقد ابن تيمية للحد . وإن كان في هذا بعض الصعوبة والسبب في هذا أن ابن تيمية ينقـد كل مقـام من هذين المقـامين في القياس بما نقد به الآخر ، فوجوه النقـد التي وجهها إلى نقـد المقام السـالب ، تكاد تكون هي بعينها التي وجهت الى نقد المقام الموجب .

المقام السلبي : نقد : إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس » يـرى ابن تيمية أن المنـاطقة يقـررون أنـه لا يعلم شيء من التصـديقـات إلا بالقياس وأنهم وضعوا لهذا القياس شرائط في المادة والصورة ، وادعوا أنه بها وحدها نصل إلى العلم . ويرد ابن تيمية على هذا بأن هذه الدعوى « قضية غير بديهية » فهي ليست معلومة بالضرورة . « وقضية سلبية نافية » ولم يقدموا على هذا السلب دليلاً أصلاً . والسلب ـ طبقاً لأرسطو ـ لا يوصل إلى علم بل العلم متعذر بالسلب . ولذلك من الخطأ القول بأنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا « بالقياس المنطقي الشمولي » صورة ومادة .

ا ـ إنكار الحاجة إلى الحد الأوسط :

وقد سبق أن ذكرنا فكرة ابن تيمية في بحثنا عن نقد القضية عنده ، أن من التصديقات ما هو بـديهي لا يحتاج إلى نـظم هذه العمليـة القياسيـة التي يستند على الحد الأوسط ، للوصول إليه « البديهي من التصديقـات ما يكفي تصور طرفيه ـ موضوعه ومحموله ـ في حصول تصديقه، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما ـ وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط ، سواء كان تصـور الطرفين بـديهياً أو لم يكن » . تنبـه إذن ابن تيمية إلى أن الحـد الأوسط هـو العنصـر الأسـاسي في العملية القيـاسية وقـد أسماه ابن سينـا « بالـدليل » وسمـاه ابن

الحاجب الأصولي المشهور بالتعليل ولذلك وجه نقده الحاد إليه . ورأى أن القضايا البديهية ، أو الضرورية لسنا في حاجة إلى الحد الأوسط في التوصل إليها . ولعله أدرك أننا نصل اليها بحدس عقلي مطلق ، معصوم من الصواب والخطأ أو فوقهما .

أما في غير القضايا البديهية والضرورية ، فان ابن تيمية يرى أن العملية القياسية هي لإثبات الذاتي أو العرضي اللازم للموضوع . أما الذاتي فلا يحتاج فيه إلى حد أوسط أو دليل أو تعليل ، إنما هو بين بنفسه . أما اللوازم ، فمنها ما يحتاج إلى وسط ومنها ما لا يحتاج ومنها ما يحتاج في إثباته وتدبره إلى مدة طويلة أو مدة قصيرة ، ومنها ما يفتقر إلى وسط واحد ، ومنها ما يفتقر إلى أكثر من وسط . ويرى ابن تيمية أن التفريق بين الذاتي واللازم إنما هو تفريق صناعي متكلف لا يقوم على أساس . فالذاتيات واللوازم تتشابه في أن البعض منها قد يحتاج إلى حد أوسط لإثباتها والبعض لا يحتاج ثم أن اللوازم أكثر تحديداً وأتم تصوراً للشيء مما يعتبره المناطقة بالذاتيات .

أما إذا كانت الغاية من الحد الأوسط هو الدليل الذي يعلل به الباحث الثبوت الذهني ، لا الخارجي ، فان ابن تيمية يرى أن هذا أمر يختلف فيه الناس . ويقول ابن تيمية « ولا ريب أن ما يستدل به سواء سمي قياساً أو برهاناً أو غير ذلك . قد يكون هو علة لثبوت الحكم في نفس الأمر ، ويسمى قياس العلة و « برهان العلة » وبرهان « لم » وقد لا يكون كذلك ، وهو الدليل المطلق ، ويسمى قياس الدلالة وبرهان الدلالة وبرهان إن . وهذا مراد ابن سينا وغيره بالوسط[1] . ويكاد ابن تيمية هنا أن يعترف بفائدة القياس ـ لا من ناحية التوصل إلى التصديق ، إلى العلم في ذاته ، وإنما من ناحية تربوية عقلية ، فالعملية القياسية هي تعليل فقط ذهني لشيء في الخارج ، ولكنها لا تصل أبداً إلى إقامة شيء أو علاقة خارجية موجودة فعلًا ، ولذلك يلجأ المناطقة إليها لإثبات الحكم أو تعليله في نفسه . ولكن ابن تيمية يرى أنهم

---

(١) ابن تيمية : الرد . ص ٩٠ ، ٩١ .

يختلفون حتى في هذا فالبعض يستخدم ما أسماه المناطقة قياس العلة أو برهان العلة أو برهان اللم : أي ذكر ما يجاب به عن لم ، والبعض يستخدم قياس أو برهان الدلالة أو برهان إن . وبرهان الإن : هو برهان الدليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته . تتفاوت قوى الناس الذهنية في هذا وتختلف ، فالبعض يستخدم هذا البرهان والبعض يستخدم ذاك . فليس هناك إذن قانون يحتم طريقاً واحداً لاقتناص الذاتيات للشيء أو اللازم له ، كما أن هذا التقسيم الأخير إلى ذاتيات ولوازم غير قائم على أساس .

لقد وضع ابن تيمية أسس فلسفة النسبية واضحة في هذا النقد لحقيقة المعرفة . إن معرفتنا تتفاوت ، وتصل إلينا بطرق ومسالك مختلفة . وقد رأينا في الفصل السابق ، وهو ينقد مادة القضية ، أنه يقرر أن بعض التصديقات يصل إلى بعض الناس حسية أو مجربة ، ومتواترة ، بينما تصل للآخرين بالنظر والإستدلال .

٢ ـ نقد اشتراط قضية كلية موجبة في القياس الشمولي :

يرى ابن تيمية أن المناطقة الأرسطاليسيين يقررون أن العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا بالبرهان . وأن البرهان وهو « قياس شمولي » لا بد من وجود قضية كلية موجبة فيه . وبدون هذا لا نصل إلى العلم اليقيني وقد سبق أن تكلمنا في الفصل السابق عن نقد ابن تيمية للقضية للكلية الموجبة اليقينية ، في مادتها وصورتها . ولكن نحن هنا أمام نقد للبرهان عند المناطقة من حيث اشتراط وجود هذه القضية فيه . وهنا نستعيد إلى حد ما : بعض نقده مرتبطاً هنا بالعملية القياسية .

أما البديهيات أو الضروريات أو ما يسميها ابن تيمية بالعقليات المحضة فلا نحتاج فيها إلى العملية القياسية ، وذلك إذا سلمنا بوجود القضية الكلية كحقيقة منطقية عقلية . إذا توصلنا إلى القضية الكلية فيها وتكونت ، فلسنا في حاجة إلى نظم قياسي للتوصل إلى نتيجة . يقول ابن تيمية « ما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن

بدون توسط ذلك البرهان ، بل هـو الواقـع كثيراً . فلسنـا في حاجـة إلى حد أوسط ووضع مقدمتين معاً ، للتوصل إلى نتيجة يقول « إذا علم أن كل واحد فهو نصف كل اثنين » وأن كل اثنين نصفهما واحد ، فانه يعلم أن هذا الواحد نصف هـذين الإثنين وهلم جرا في سـائر القضـايا المعينـة ، وذلـك من غيـر استدلال أي من غير وضع العملية العقلية في صورة قيـاسية أرسـططاليسية . ويطبق ابن تيمية نقده على العقليات المحضة من النقائض والأضداد ، فنحن لسنـا في حاجـة إلى تكليف العمليـة القيـاسيـة لتـطبيق مبـدأ أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فنقول كل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وأن هذين المعينين نقيضان، إذن إن هذين المعينين لا يجتمعان ولا يرتفعان ،إننا نعرف « عقلاً » أن هذين المعينين لا يجتمعان ولا يرتفعان طالما عرفت المبدأ العقلي البديهي : قانون التناقض . وكذلك الضدان فإننا نعلم أن الضدين لا يجتمعان ونحن نعلم أن هذين الضدين المعينين لا يجتمعان بدون وضع الأمر في صورة قياسية مستندين على قضية كلية أن كل ضدين لا يجتمعان . بل إن ابن تيمية يقرر أن العلم بالقضية الجزئية المعينة أهم بكثير من العلم بالقضيـة الكلية ، وأننا إذا عرفنا مبدأ التناقض نفسه ، وصلنا دفعة واحدة إلى النتيجة « إن العلم بالقضية الكليـة يفيد العلم بـالمقدمـة الكبرى المشتملة على ـ الحـد الأكبر ـ وذلك لا يغني بدون العلم بالمقدمة الصغرى المشتملة على الحد « الأصغر » والعلم بالنتيجة ـ وهو « أن هذين المعينين ضدان ، فلا يجتمعان ـ يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى ـ وهـو أن كل ضـدين لا يجتمعان . فلم يفتقـر العلم بذلك إلى القياس الذي خصوه باسم البرهان » ويطبق ابن تيمية نقده هذا على من يثبت الأحوال وعلى برهان الحدوث والإمكان وينتهي إلى القول بأنك « لا تجد أحداً من بني آدم يريد أن يعلم مـطلوباً بـالنظر ، ويستـدل عليه بقيـاس بـرهاني يعلم صحتـه ، إلا ويمكنه العلم بـه بدون ذلـك القياسي البـرهـاني المنطقي[1] .

ونلاحظ هنا أن ابن تيمية لم ينتبه إلى مسألة على جانب كبير من الأهمية

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٠٨ ـ ١١٠ .

في نظرية القياس الأرسططاليسية . إن أرسطو لم يذكر أبداً أن القياس يقوم فقط على المقدمة الكبرى ـ بل لا بد من المقدمة الصغرى، فهو عملية عقلية ذهنية ترتبط بوجود الاثنين ، والربط بينهما على أساس الحد الأوسط ، وهذا ما يجعل نقد ابن تيمية للقياس الأرسططاليسي في هذه الناحية متهافتاً وغير قائم على أساس . ولكن ما يلبث ابن تيمية أن يتنبه إلى أن العملية العقلية هي انتقال من جزئي إلى جزئي لوجود جامع بينهما ، كما سنرى بعد ، وهذا الجامع يحتاج إلى تحقيق علمي تجريبي . سيصل إلى أن الحل الوحيد للعملية العقلية هو قياس المتكلمين من الأشاعرة . وقد وجد الملجأ فيهم ، وما أكثر ما هاجمهم بدون معرفة ولا تعمق .

٣ ـ نقد الاقتصار على مقدمتين في القياس :

القياس المنطقي ـ عند أرسطو وتابعيه من متفلسفة الإسلام لا يتكون من أكثر من مقدمتين فإذا كان الدليل مكوناً من مقدمة واحدة، قالوا بأن المقدمة الأخرى محذوفة وسموه « قياس الضمير » وإن كان الدليل مكوناً من أكثر من مقدمتين ، ادعوا أن الدليل مكون من « أقيسة مركبة » وليس قياساً واحداً . أي أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يتكون قياس صحيح من الناحية الصورية من أكثر من مقدمتين . ولكن ابن تيمية يرى بأن القول بأن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين فقط بلا زيادة قول باطل طرداً وعكساً[١] ، ونظار المسلمين لم تكن تنتظم أدلتهم من مقدمتين فقط ، بل كانوا يذكرون الدليل المستلزم للمدلول . وقد يكون هذا الدليل مقدمة واحدة ، وقد يكون مقدمتين : وقد يكون ثلاث مقدمات أو أربع بحسب حاجة الناظر والمستدل ، إذ حاجة الناس تختلف[٢] .

إن المسألة لا تعود إلى أمر تحكمي صناعي ، فيكتفي بمقدمتين ، بل تعود في الواقع إلى حاجة المستدل إلى المقدمات لإنتاج الدليل وحاجة المستدلين مختلفة غير متفقة فمن الناس من لا يحتاج في علمه إلى استدلال

---

(١) السيوطي : صون ص ٢٦٦ ، وابن تيمية : الرد ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١٠ ، ١٦٨ والسيوطي : صون ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

على الإطلاق بل يعلمه بالضرورة ومنهم من يحتاج إلى مقدمة واحدة ، ومنهم من يحتاج إلى أربع أو أكثر ، ويمثل ابن تيمية لحاجة الناس إلى مقدمة واحدة في بعض الأحيان بأن من أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم ، فان كان يعرف أن كل مسكر محرم ، ولكن لا يعرف هل هذا المسكر المعين يسكر أم لا لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة . وهو أن يعلم أن هذا مسكر ـ فاذا قيل له هذا حرام ـ فقال ما الدليل عليه ؟ ـ فقال المستدل : الدليل على ذلك أنه مسكر ، تم مطلوب الإنسان[1] .

ويقاس على هذا « سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان، مع العلم بحكم تلك القضية » ويضرب ابن تيمية أمثلة فقهية لهذه الأنواع ، مثل تنازع الناس في النرد والشطرنج : هل هما من الميسر أم لا ؟ ـ وتنازعهم في النبيذ المتنازع فيه هل هو من المحرم أم لا ؟ ـ وتنازعهم في الحلف بالنذر والطلاق والعتاق . هل هو داخل في قول الله ﴿ قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم ﴾ أم لا ؟ ـ وتنازعهم في قوله تعالى ﴿ أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾ هل هو الزوج أو الولي المستقل ؟[2] .

ومما يثبت أن المقدمة الواحدة قد تكون كافية في إتمام الاستدلال « أن الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه ـ ولما كان الحد الأول مستلزماً للأوسط فالأوسط للثالث ، فإن ملزوم الملزوم ، ولازم اللازم لازم ، فإن الحكم لازم من لوازم الدليل ، لكن لم يعرفه لزومه إياه إلا بوسط بينهما ، فالوسط ما يقرن بقولك لأنه »[3] .

ويرى ابن تيمية ـ كما سبق أن قلنا ـ أن المناطقة اختلفوا في تقسيمهم الصفات إلى لوازم وذاتيات . فالبعض يقول إن اللوازم هي ما افتقرت إلى وسط بخلاف الذاتيات والبعض الآخر يرى أن كثيراً من الصفات اللازمة لا

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٦٨ والسيوطي : المصدر عينه ص ٢٦٦ .
(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٦٨ والسيوطي : صون ص ٢٦٧ .
(٣) ابن تيمية : الرد ص ١٧٩ ، ١٩٠ .

تفتقر إلى وسط « وهو البينة اللزوم والوسط عند هؤلاء هو الدليل » ويرى ابن تيمية أننا في كلتا الحالتين لا نحتاج إلا إلى مقدمة واحدة . أما في الحالة الأولى « فانه إن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى وسط ، وإن لم يكن واحد منهما بيناً ، احتاج إلى وسطين . وهذا الوسط هو حد يكفي فيه مقدمة واحدة »[1] .

أما إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بين بنفسه لا يحتاج إلى دليل يتوسط بينهما ، فهذا نفس تصوره وتصور الملزوم يكفي في العلم بثبوته له ، وإن كان بينهما وسط، فذلك الوسط إن كان لزومه للملزوم الأول ولزوم الثاني له بيناً لم يفتقر إلى وسط ثان[2] أما إذا كانت المقدمة الواحدة لا تكفي فلا مانع من الاستدلال بمقدمتين كما قلنا . ويمثل ابن تيمية لذلك[3] . وإذا كانت المقدمة الواحدة أو المقدمتان أو المقدمات الثلاث لا تصل بنا إلى المطلوب كان علينا أن نذكر سلسلة المقدمات مهما كثر عددها « فاذا ما ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع ، وعورض منها ما يقبل المعارضة ، حتى الاستدلال، فإذا ما نوزع في إحدى المقدمات، احتاج بيان تلك المقدمة إلى طريقين : إما إلى خبر من يوثق بخبره ـ وهذه هي الطريقة النقلية أو السمعية ـ و إما بالتجربة في نظيرها ـ وهذا هو قياس التمثيل . وهو مفيد لليقين عند ابن تيمية . إن الشراب الكثير إذا جرب بعضه ، وعلم أنه مسكر ، حكمنا بأن بقية الشراب مسكر ، لأن حكم بعضه مثل بعض . ويتوصل إلى سائر القضايا التجريبية والحسية الكلية بواسطة قياس التمثيل « وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروي وأمثال ذلك ، إنما مبناها على قياس التمثيل . بل وكذلك سائر الحسيات التي علم أنها كلية ، إنما هو بواسطة قياس التمثيل »[4] .

---

(١) ابن تيمية الرد ص ١٩٠ والسيوطي ص ٢٦٧ .
(٢) ابن تيمية الرد ١٦٠ : السيوطي صون ص ٢٨٢ .
(٣) ابن تيمية : الرد ص ١٨٩ والسيوطي . صون ص ٢٦٧ .
(٤) ابن تيمية : الرد ص ١٨٩ السيوطي . صون ص ٢٨١ .

ويخلص ابن تيمية إلى القول بأن المطلوب في العقل ليس شيئين في الواقع ، بل شيء واحد : هو ثبوت النسبة الحكمية أو انتفاؤها ، أو اتصال الموصوف بالصفة نفياً أو إثباتاً ، أو نسبة المحمول إلى الموضوع ، والخبر إلى المبدأ نفياً وإثباتاً . فإذا ما قلنا النبيذ حرام أو ليس بحرام أو الإنسان حيوان أو ليس بحيوان ، كان المطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو انتفاؤه . وكذلك ثبوت الحس للإنسان أو انتفاؤه . فالمطلوب في العقل إذن شيء واحد[1] .

أما قول المناطقة إنه ليس للمطلوب أكثر من جزئين فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين ، فلا يقبله ابن تيمية ويناقشه مناقشة مستفيضة . ويرى « أنه إذا كان المقصود أنه ليس له إلا اسمان مفردان ، فليس الأمر كذلك ، بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة . وإذا كان الأمر كذلك ، لا يكون المطلوب أمراً واحداً بل قد يكون ثلاثة أو أربعة أو أكثر[2] . أما إن كان المناطقة يرون أن المطلوب ليس له إلا معنيان سواء عبر عنهما بلفظين أو ألفاظ متعددة فينكرها ابن تيمية أيضاً أشد الإنكار . ويرى أن المطلوب قد يكون معنى واحداً وقد يكون معنيين ، وقد يكون معاني متعددة ، فان المطلوب إنما يكون بحسب طلب الطالب ، والناظر المستدل والسائل المتعلم المناظر ـ وكل منهما قد يطلب معنى واحداً ، وقد يطلب معنيين ، وقد يطلب معاني متعددة ، المسألة كلها في نظر ابن تيمية تعود إلى حاجة الإنسان لما يطلبه من معاني . أما أن نفرض عليه التقيد بمعنيين أو بمطلوبين ، فهذا خطأ وتحكم[3] .

ثم يرى ابن تيمية أنه مما يثبت أن الاكتفاء بمقدمتين في القياس باطل تعريف القياس نفسه فهو « قول مؤلف من أقوال ، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر »[4] . فإذا كان القياس مكوناً من قضايا ، امتنع أن يراد بذلك قولان

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٧٢ والسيوطي صون ص ٢٧٠ .
(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٧٣ والسيوطي . صون ٢٧٢ .
(٣) ابن تيمية : الرد ص ١٧٥ وصون . ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ .
(٤) ابن تيمية : الرد ص ١٦٩ صون . ص ٢٦١ .

فقط ، لأن لفظ الإثنين إن أريد به جنس العدد كان متناولا للإثنين فصاعداً ، فيجوز أن يكون القياس مكوناً من ثلاث مقدمات أو أربع أو أكثر ، وإن أرادوا به الجمع الحقيقي تكـون من ثلاث مقـدمات فصـاعداً وفي كلتـا الحالتين لا يقتصر القياس على مقدمتين . ولكنهم أحيانـاً يدرجـون في القياس مقـدمات زائـدة على مقدمتيـه ويسمون هـذا بالقيـاس المركب ويـرجعونـه إلى « أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد . إلا أن القيـاس المبين للمطلوب بـالذات منها ليس إلا واحداً » . وبقية الأقيسة لبيان مقدمـات القياس . وهـذه الأقيسة التي تتكون لبيان المقدمات تسمى مفصولة ، إذا صرح فيها بنتائجها ، وموصلة إذا لم يصرح[1] وأحياناً تحذف بعض مقدمات القياس . إما اعتماداً على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة . ولعل ابن تيمية يقصد بذلك ما يعبر عنه المنـاطقة بالقياس المضمر .

ويشير ابن تيمية بعد ذلك إلى اختلاف ابن سينا والـرازي في أن العلم بالمقدمتين فقط هل يكفي في الإنتاج . أما ابن سينا فيرى أن الإنسان قد يعلم المقدمتين : هذا الحيوان بغلة ، وكل بغلة لا تلد ، ومـع ذلك قد يشك حين يـرى بغلة منتفخة البـطن : هل هي عـاقر أم لا ؟ ويـرى أنه لا بـد مع العلـم بالمقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمـة الجزئيـة تحت المقدمـة الكلية وإلا تعذر الإنتاج . ولا يوافق الرازي على هذا ، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى ، إما أن يكون معلوماً مغايراً لتلك المقدمتين ، وإما أن لا يكون فـان كان الأول ، أدى هـذا إلى وجود مقـدمة أخـرى ضروريـة في الإنتاج . ويكون البحث في كيفية التئامها مـع المقدمتين الأخـريين كالبحث في كيفيـة التئام الأوليين بعضهما مع بعض . ويؤدي هذا إلى الدور ـ وإن لم يكن ذلك الاندراج معلوماً مغايراً للمقدمتين ، امتنع أن يكـون شرطـاً في الإنتاج ، لأن الشرط ينبغي أن يكون مغايراً للمشروط . ولا توجد هنا ثمة مغايرة فانتفت أن تكون شرطاً . أما الخطأ في المقدمتين السالف ذكرهما ، فذلك إنما يمكن إذا

---

(١) ابن تيمية الرد ص ١٦٩ ـ ١٧١ والسيوطي : صون ص ٢٧٠ .

كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين فقط : إما الصغرى وإما الكبرى أما إذا اجتمعت المقدمتان في الذهن ، فلا يمكن الشك في النتيجة أصلاً[1] .

لا يوافق ابن تيمية على هذا . بل يعالج المسألة علاجاً آخر فيقرر أن سبب النزاع كله هو ظن المناطقة بأن الإنتاج لا يمكن أن يحدث إلا عن مقدمتين . ولكن يجب التوصل إلى المطلوب بأي عدد ممكن من المقدمات « والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة ، فإذا تذكر صار معلوماً بالفعل » وهذا ما حدث تماماً في المثال السالف الذكر « فوجه الدليل إذن هو العلم بلزوم المدلول له سواء سمي استحضاراً أو تفطناً ، فمتى استحضر في ذهنه لزوم المدلول ، علم أنه دال عليه » .

وقد يحدث هذا اللزوم بالضرورة ، وقد يكتفي فيه بمقدمة واحدة وقد يحتاج إلى مقدمتين أو ثلاث أو أكثر ، لأن الوسط وهو العلم بين اللازم والملزوم ، أو بين المحكوم به والمحكوم عليه ، يتنوع ويتعدد تبعاً لتنوع الناس وتعددهم . فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق إنسان هو الدليل الذي يجب أن يكون وسطاً في حق الآخر ، بل قد يصل إلى الحكم بوسط آخر يحدث هذا في المواد العقلية والحسية ، كما يحدث في الأمور العقلية والمتواترة[2] .

وعلى العموم إن قصر الاستدلال بالبرهان على مقدمتين عند ابن تيمية باطل ومخالف للفطرة بل هو نوع من أنواع « التطويل الكثير »[3] . يقول في موافقة صريح المعقول « فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا او داروا بالعقول دورة تبعد عن العقول معرفة الله تعالى والإقرار بنبواته[4] ولم يلجأ إليه

---

(١) الرازي . محصل . . ص ٣٠ ـ السيوطي صون ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤ ـ وما بعدها وابن تيمية : الرد ص ١٩١ ـ ٣٤٠ ـ ٣٤٣ .

(٢) السيوطي صون ص ٢٨٤ والرد ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٣) نفس المصدر ـ نفس الصحيفة وابن تيمية : الرد ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٤) ابن تيمية . موافقة جـ٣ ص ٥٦ .

نظار المسلمين بل كانت طريقتهم « أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين »[١] .

ويذكر ابن تيمية أن الرازي أثبت الصانع بخمسة[٢] مسالك ، كلها مبنية على مقدمة واحدة ، كما يذكر صاحب البحر المحيط أنه يؤثر عن إمام الحرمين أنه يصح إنتاج المقدمة الواحدة[٣] ويقول صاحب نقد النثر « وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم ، فيكون القياس نتيجة ذلك ، كقولنا إذا كان الحي حساساً متحركاً ، فالإنسان حي . وربما كان ذلك في اللسان العربي مقدمة أو مقدمتين أو أكثر على قدر ما يتجه من إفهام المخاطب » ويذكر في فقرة أخرى « وإنما يكتفي في لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسع وعلم المخاطب »[٤] .

وفي فقرة من كتاب الآراء والديانات لابن النوبختي وهي التي ينقلها ابن تيمية إلينا في كتابه ، اعتراض بعض نظار المسلمين على القول بأن القياس لا ينتج من مقدمة واحدة . ويقرر أنه ـ عندهم يمكن الإستدلال على أن الإنسان جوهر ، من غير أن يوضع الإستدلال في صورة قياس فالدليل على أن الإنسان جوهر ، أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة . وليست هناك أدنى حاجة إلى ذكر مقدمة ثانية وهي أن كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة فهو جوهر ، لأن الخاص داخل في العام . ودلالة إحدى المقدمتين على المطلوب تغني عن دلالة المقدمة الأخرى . ويتحقق هذا في جميع صور الإستدلال البرهاني ولا توجد قضيتان كليتان يستدل بهما على صحة نتيجة ، لأن القائل إذا قال الجوهر لكل حي ، والحياة لكل إنسان ـ فالنتيجة أن الجوهر لكل إنسان هنا تكرار لا معنى له ، أو مصادرة على المطلوب ، لأنه سواء في العقل قول

---

(١) السيوطي . صون ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .
(٢) ابن تيمية : موافقة ص ٥٦ جـ٣ .
(٣) الزركشي . البحر المحيط جـ١ ص ٨ .
(٤) قدامة . نقد النثر . (طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ ـ ١٩٠٠ م) ص ١٦ .

القائل : الجوهر لكل حي والجوهر لكل إنسان ، لأن إحدى تلك المقدمتين تغني عن الأخرى تماماً . وليس هناك « من المطالب العلمية ما يتوقف المطلوب فيه على مقدمتين بينتين بأنفسهما ، وإذا ما كان الأمر كذلك ، كانت إحداهما كافية كما أنه ليست هناك مقدمتان أوليتان لا تحتاجان إلى برهان يتقدمهما يستدل بهما على شيء مختلف فيه ، وتكون المقدمتان في العقول أولى بالقبول من النتيجة ، بل لا بد من مقدمات عدة تشرح ما اختلف فيه[1] . وإذا ما أثبتنا خطأ توقف الشكل الأول على مقدمتين - انهدم القياس الأرسطاليسي من أساسه - فالشكل الأول أكمل تلك الأشكال ، وبقية الأشكال المختلفة يمكن ردها بسهولة إليه .

وأخيراً نستطيع أن نقرر أن اعتراض ابن تيمية على اقتصار القياس على مقدمتين هو اتجاه عربي صرف يحاول به نقد المنطق الأرسطاليسي ، من حيث أنه يسلك بالفكر في طرق متعددة متكلفة ، بينما ينبغي لديه إطلاق الفكر على سجيته وعدم تقييده بقوانين صناعية .

٤ - نقد صور الاستدلال الأرسطاليسية :

قسم المنطق الأرسطاليسي أنواع الاستدلال إلى ثلاثة :

١ - قياس الشمول ٢ - قياس التمثيل ٣ - الإستقراء .

واعتبر القياس الأول موصلاً إلى اليقين ، والثاني إلى الظن ، والثالث ينقسم إلى قسمين إستقراء تام وهو يؤدي إلى اليقين ، واستقراء ناقص وهو يؤدي إلى الظن ، وحاول ابن تيمية أن يبحث هذه الأنواع الثلاثة من ثلاثة نواح :

١ - من حيث إيصال البعض منها إلى اليقين والبعض منها إلى الظن .

٢ - من ناحية معرفة المسلمين لها .

٣ - من حيث حصر صور الاستدلال في ثلاثة فقط .

---

(١) ابن تيمية الرد : ص ٣٣٧ - ٣٣٨ صون ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

الناحية الأولى . اليقين والظن .

هـل يستند اليقين والـظن في الاستدلال إلى الصـورة أم إلى المـادة . المنطق الأرسططاليسي ينـظر إلى ما يؤدي إليـه أنواع الاستـدلال الثلاثـة من الناحية الصورية كما هو مقرر . أما ابن تيمية فلم يوافق على هذا ، ونظر إلى مسألة اليقين والظن في الاستدلال من الناحية المادية « إن قياس التمثيل وقياس الشمول عنده سواء » ، وإنما يختلفان بالمادة المعينة ، فـان كانت يقينيـة في أحدهما ، كانت يقينية في الآخر . وإن كانت ظنية في الآخر ، وقياس الشمول يشبه في صورته نفسها قياس التمثيل ، فهـو مكون من الحـد الأكبر والأصغـر والأوسط ، والأوسط هذا هو العلة أو الجامع أو المناط في قياس التمثيل[1] .

يقول ابن تيمية « إن الذي يسمى في أحدهما حداً أوسط ، هو في آخر الوصفـ المشترك والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر لـلأوسط ، هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع . فما بـه يتبين صدق القضيـة الكبري به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك . فإذا قلت النبيذ حرام قياساً على الخمر ، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكـرة » وهذا الـوصف موجـود في النبيذ ، كـان بمنزلـة قولك : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فـالنتيجة قـولك النبيـذ حرام ، والنبيذ هو موضوعها وهو الحد الأصغر ، والحرام محمولها وهو الحد الأكبر ، والمسكر المتوسط بين الموضوع والمحمـول هو الحـد الأوسط المحمول في الصغرى الموضـوع في الكبرى »[2] فـالإثنان إذن يؤديـان إلى شيء واحد ، فيؤديان إلى اليقين إذا كانت المادة يقينية ، وإلى الظن إذا كانت المادة ظنية . يقـول ابن تيمية « فهـذا هو هـذا في الحقيقة ، وبـانما يختلفـان في تصـوير الدليل ونظمه . وإلا فالحقيقة التي بها صار دليلاً وهو أنه مستلزم للمدلـول ، حقيقة واحدة »[3] .

---

(١) ابن تيمية : الرد من ١١٦ والسيوطي . صون ٢٣٠ .
(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٢٠ والسيوطي . صون ص ٢١٩ .
(٣) ابن تيمية : الرد ص ١٢١ والسيوطي : صون ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .

ويذكر ابن تيمية أن المناطقة الأرسطاليسين يمثلون للتمثيل بالمثال المشهور : السماء مؤلفة فتكون محدثة قياساً على الإنسان ثم يوردون على هذا القياس ما يثبت ضعفه . مع أنه لو قيل السماء مؤلفة ، وكل مؤلف محدث ، لأمكن توجيه تلك الاعتراضات إليه بعينها .

بل إن ابن تيمية يذهب إلى القول بأن اليقين أقوى في قياس تمثيل منه في قياس الشمول ، لأن الحكم يكون ثابتاً في الأصل ، أي علم ثبوته في بعض الجزئيات والجزئيات هي الحقائق الوحيدة الموجودة في الأعيان . ثم يرى أنه لا يكفي في قياس التمثيل إثبات الحكم في أحد الجزئيين لثبوته في الجزئي الآخر ، لاشتراكهما في أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم ؛ بل لا بد من العلم بأن المشترك بين الجزئيين ، مستلزم للحكم والمشترك بينهما هو الحد الأوسط . ويسمى عند الأصوليين ـ المطالبة بتأثير الوصف في الحكم ، إلا أن الاعتراضات تتوجه نحوها فإما أن تمنع الوصف في الأصل ، وإما أن تمنع الحكم في الأصل وإما أن تمنع الوصف في الفرع ، وإما أن تمنع كون الوصف علة في الحكم .

وينكر أن يكون الوصف المذكور علة أو دليل علة . فلا بد أن يلجأ إلى دليل من سبر وتقسيم أو مناسبة أو دوران . وهذه المسالك كافية أن تؤدي إلى اليقين تماماً . وبهذا يمتاز قياس الشاهد على الغائب عن قياس الشمول . وصل ابن تيمية إذن إلى النتيجة التي وصل إليها المحدثون ، من أن قياس التمثيل إذا ما استند على قوانين الإستقراء العلي ـ وهي التي كان يسميها المسلمون مسالك العلة ـ أدى إلى نتائج علمية صحيحة[1] .

ولكن ابن تيمية يقول إن هذه المسالك التي دلت على أن الوصف المشترك وهو العلة أو دليلها مستلزم للحكم ، تدل أيضاً في قياس الشمول على « أن مستلزم الحد الأوسط للأكبر ، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى : فإن أثبت العلة كان برهان له ، وإن أثبت دليلها كان برهان دلالة ،

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٠٣ والسيوطي : صون . ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .

وإن لم تفد العلم بل أفادت الظن ، فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية »[1] .

فقياس التمثيل إذن يكاد يكون أقوى من قياس الشمول ، بل إن ابن تيمية يعتبره أيضاً أصلاً لقياس الشمول « القياس التمثيلي هو أصل للقياس الشمولي » والسبب في هذا أن قياس الشمول يستند على قضية كلية وابن تيمية يرى أن طريق التوصل إلى هذه القضية الكلية هو قياس التمثيل ، فيرى أن العلم بالقضية الكلية لا بد له من سبب ، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد ، وأن حكم الشيء حكم مثله ، كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة ، علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها ، وحكم الشيء حكم مثله ـ وهذا قياس تمثيل[2]. وفي موضع آخر يذكر أن النفس تحكم بأن ذلك الغائب مثل ذلك الشاهد أو أنه يساويه في السبب الموجب له . ويسميه قياس التمثيل والتعليل ويذكر أنه مما يحتج به الفقهاء في إثبات الأحكام الشرعية[3] . ويرى ابن تيمية أن نظار المسلمين استخدموا قياس التمثيل في العقليات ، كما استخدم الفقهاء قياس الشمول في الفقهيات ، لأنه إذا ثبت أن الوصف مستلزم للحكم ، كان هذا دليلاً في جميع العلوم . وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي ، لا يستدل بالقياس الشمولي ولا يعتبر القياس حقيقة في قياس التمثيل ، مجازاً في قياس الشمول ، كما يرى الغزالي والمقدسي ـ ولا بالعكس كما يرى ابن حزم ـ بل هو في الإثنين حقيقة ، والقياس العقلي يتناولهما جميعاً ، وحقيقته في كل منهما واحدة ، والخلاف في صورة الإستدلال[4] .

ينبغي أن نلاحظ أن ابن تيمية في اعتباره لقياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين ، يردد الفكرة التي أخذ بها نظار المسلمين قبل القرن الخامس . فقد اعتبر جميع النظار ـ ما عدا مفكرين قلائل كأبي المعالي كما

---

(١) ابن تيمية الرد ص ٢٠٣ صون ص ٢٣١ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١٥ .

(٣) ابن تيمية : الرد ص ١١٦ .

(٤) ابن تيمية : الرد ص ١١٨ ـ ١١٩ والسيوطي : صون . ص ٢٣٣ ـ ٣٨٣ .

سيأتي بعد ـ قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين . وسلكوا هذا الطريق في إثبات مطالبهم التي يطلب فيها اليقين[1] ويقول إمام الحرمين « رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيباً ننقله ثم نبين فساده »[2] ثم يعرض هذه الطرق عند المتقدمين وينكر ـ كما ذكرنا من قبل ـ ما ذهب إليه المسلمون من أن قياس الغائب على الشاهد طريق يقيني . ونستطيع أن نجد أنصاراً لفكرة يقينية قياس الغائب على الشاهد عند المتأخرين ، ولدى منطقي ممتاز هو صاحب شرح سلم بحر العلوم ـ محب الدين عبد الشكور ـ فهو ينكر إنكاراً باتاً أن يكون التمثيل حجة ضعيفة أو يفيد الظن . وينسب القول بهذا إلى سوء فهم الشيخ ابن سينا واتباعه من متفلسفة المناطقة ثم يقول « إن النصير الطوسي قد انتهى في هذا الأمر حد البلادة ، وظن أنه لا يلزم منه شيء » ويقرر أن التمثيل راجع إلى القياس فإن كانت مقدماته قطعية ، تورث القطع كالقياس المنطقي ، ويرى أنه لا يمكن لإنسان كائناً من كان أن يشك في أنه « إذا ثبت أن حكم الجزئي معلول لعلة قطعاً ، وهي موجودة في جزئي آخر قطعاً ، في أن يثبت ذلك الحكم في ذلك الجزئي قطعاً ، لا سيما إذا علم قطعاً أن العلة انما وضعت علة ليتعدى الحكم بها » أما إذا كانت المقدمات ظنية ، فإن قياس التمثيل يورث الظن .

أما أن أقيسة الفقهاء ظنية . فليس يعود ذلك إلى ضعف في صورة التمثيل نفسه « ولكن لأن الأغلب في مقدماته الظن »[3] .

ويورد بعد ذلك عبارة النصير الطوسي في نقد التمثيل بأنه « لا يفيد القطع لأن الجامع يكون علة للحكم في الأصل لكونه أصلاً . ثم دون الفرع وربما ينقسم إلى قسمين يكون أحدهما علة دون الثاني . وقد اختص الأصل بالأول ثم إن صح كون الجامع علة في الفرع ، كان الاستدلال به برهاناً .

---

(١) الإيجي المواقف جـ٢ ص ٢٤ .

(٢) إمام الحرمين . البرهان جـ١ باب مدارك العقل .

(٣) شرح سلم بحر العلوم . ص ٢٤٩ .

والتمثيل بالأصل حشو » ويناقش الشارح هذا الكلام مناقشة طويلة ويقرر أن الأئمة القائلين بالقياس التمثيلي شرطوا أن لا يكون الأصل مخصوصاً بالحكم . وأن يعلم أن الحكم معلل بالعلة ـ المعينة ـ وهي موجودة بالفرع فان ثبتت هذه الأمور بالقطعيات ، ثبت الحكم قطعاً ، وإن ثبتت ظناً ، ثبت الحكم ظناً . وإن لم يثبت أصلاً ، لم يصح التمثيل . ومن هنا يتبين تداعي كلام الطوسي الذي يدعي أن المسلمين يقولون بخصوصية الحكم بالأصل دون الفرع وفي الحقيقة إن الحكم لا بد أن ينقل إلى الفرع ، ما دامت العلة التي استلزمت هذا الحكم في الأصل موجودة في الفرع[1] .

إن هذا النزاع كله يعود إلى عدم تمييز المناطقة الإسلاميين بين التمثيل الأرسطاليسي وقياس الغائب على الشاهد الكلامي . فهناك إختلاف تام بين الإثنين . فالأول يؤدي إلى الظن ، والثاني يؤدي إلى اليقين . لأنه بينما يستند الثاني على مسالك العلة ، يستند الأول ـ في صورته الأرسطاليسية ـ على بعض الشبه بين الجزئيين . ولكن عدم تفريق المتأخرين بين الإثنين في التعبير أدى إلى القول بأنهما في جوهرهما شيء واحد . فنظر الإسلاميون الأرسطاليسيون للإثنين ـ باعتبارهما تمثيلاً ـ وأنهما يؤديان إلى الظن .

ويذكر ابن تيمية بعد ذلك أن فريقاً من نظار المسلمين لم يقبلوا طرق المناطقة في الاستدلال ، بل « يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان المنطقيين » ولكنه يقرر أن جمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزماً للحكم كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل ، وأن هناك من نازع هؤلاء النظار في أن ثبوت الحكم في الغائب هو لأجل ثبوته في الشاهد . بل يقولون إن « نفس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج إلى التمثيل » ويرى ابن تيمية أن هذا أيضاً يحدث في الشرعيات « فإنه متى أقام الدليل على أن الحكم يتعلق بالوصف الجامع ، لم يحتج إلى الأصل . بل نفس الدليل الدال على أن

(١) نفس المصدر ص ٢٤٦ .

الحكم يتعلق بالوصف كاف . ولكن لما كان هذا كلياً ، والكلي لا يوجد في (الخارج) إلا معيناً ـ كان تعيين الأصل ـ مما يعلم به تحقيق هذا الكلي » ما يمكننا أن نستنتجه من هذا أن ابن تيمية يرى أن مواد الإستدلال إذا ما كانت يقينية ، كانت يقينية في أية صورة من صور الإستدلال[1] .

ثانياً ـ معرفة المسلمين لصور الإستدلال بفطرتهم .

يرى ابن تيمية أن الناس يستدلون بقياس الشمول وبالاستقراء وبقياس التمثيل أي يستدلون بالكلي على الجزئي وبالجزئي على الكلي وبالجزئي على الجزئي . ولكن بدون أن تصوغ أدلتها وعبارتها في صور الإستدلال . يقول « إن أذهان بني آدم تستدل بالأدلة على المدلولات . وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما في نفوسهم . وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيهم ، وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم » .

بل إن عبارت المسلمين خير من عبارات المناطقة وأبين في العقل وأوجز في اللفظ ، والمعنى واحد ، ومن الأمثلة على هذا « إذا قلت هذا إنسان وكل إنسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالإرادة ، فإن شئت صورت الدليل على هذه الصورة ، وإن شئت قلت هذا إنسان، والإنسانية مستلزمة لهذه الأحكام »[2] . . فالمسلمون إذن توصلوا في عباراتهم الخاصة إلى طرق المنطق اليوناني ويظهر هذا في ما يسمى أدلة وأمارات . يقول ابن تيمية « والفقهاء يسمون الجميع دليلاً . ومن أهل الكلام من لا يسمي بالدليل إلا الأول ثم الضابط في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول ، فكلما كان مستلزماً لغيره ، أمكن أن يستدل به عليه . فإن كان التلازم من الطرفين ، أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر . فيستدل بما علمه منها على الآخر الذي لا يعلمه » ويرى ابن تيمية أن الفقهاء يقررون أنه إن كان اللزوم قطعياً ، كان الدليل قطعياً ، وإن كان ظاهراً ـ ولكنه قد يتخلف ـ كان الدليل ظنياً . ومن

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١١٨ ـ السيوطي : صون ص ٢٢٣ .

(٢) السيوطي : صون. ص ٢٩٠ .

أمثلة الأدلة القطعية دلالة المخلوقات على خالقها ، فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك . ووجودها بدون ذلك ممتنع ، فلا توجد الأدلة على ذلك .

ويضرب ابن تيمية أمثلة أخرى ، ويرى أنها كلها أدلة مستلزمة لمدلولاتها لزوماً واجباً لا ينفك عنه مطلقاً . ثم يقول إنه « سواء كان اللزوم المستدل به وجوداً وعدماً ، فقد يكون الدليل وجوداً وعدماً . ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته ، ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم . بل كل دليل يستدل به ، فإنه ملزوم لمدلوله » .

أليس يدخل في فكرة الأدلة والأمارات كل صور المنطق الأرسطاليسي يقول ابن تيمية « وقد دخل ذلك في كل ما ذكروه وما لم يذكروه . فإن ما يسمونه الشرطي المتصل مضمونه الإستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ، سواء عبر عن هذا بصيغة الشرط ، أو بصيغة الجزم فاختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته . والكلام إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ » فللمسلمين إذن أن يصوغوا أدلتهم في عباراتهم بدون التقيد بالمنطق الارسطاليسي « وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها . وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان كما يصيب أهل المنطق اليوناني . تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً . ولهذا من كان ذكياً ذا تصرف في العلوم وسلك مسلك أهل المنطق ، طول وضيق وتكلف وتعسف »[1] فهذا المنطق إذن طرق طويلة فارغة . وهو « أمر اصطلاحي وضعه رجل من اليونان ولا يحتاج إليه العقلاء ولا طلب العقلاء للعلم موقوف عليه » لأن القول بأننا في حاجة إليه يعني القول بأننا في حاجة إلى اللغة اليونانية لأن هذا المنطق منطقها ويقوم على خصائصها « ولا يقول أحد إن سائر العقلاء محتاجون إلى هذه اللغة لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف »

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٦٥ - ١٦٧ والسيوطي : صون . ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

فليس العقلاء إذن في حاجة إليه كما يدعي متى بن يونس ، وإنما في حاجة إلى تعلم العربية كما يذكر السيرافي « لأن المعاني عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص »[1] بخلاف اللغة اليونانية التي تحتاج إلى اصطلاح خاص في معرفة ما يجب معرفته من المعاني . فمنطق اليونان متصل بلغتهم ، بل هو يقوم على عبقرية تلك اللغة ، فمن الحمق إذن أن يستخدمه المسلمون ، أو أنه لا يوثق بعلم من لا يعلم المنطق (ويشير ابن تيمية هنا إلى الغزالي) أو أن تعلمه فرض على الكفاية ، وأنه من شروط الإجتهاد ـ كما يدعي بعض الأصوليين إن تعلم العربية التي لا يمكن فهم القرآن والحديث بدونها وهو الذي ينبغي أن يعتبر فرضاً على الكفاية .

وهذا النقد الذي يعتبر أقدم نقد وجهه علماء الإسلام للمنطق الأرسططاليسي لا نجده لدى أبي سعيد السيرافي فحسب ، بل قال به الشافعي أيضاً في نص ينقله إلينا السيوطي وهو « ما جهل الناس واختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس » ويعلق السيوطي على هذا بقوله ، وأشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع . وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعة فيها من المعاني والبيان والبديع ، الجامع لجميع ذلك قوله لسان العرب الجاري عليه نصوص القرآن والسنة وتخريج ما ورد فيها على لسان يونان ومنطق أرسطاليس الذي هو في حيز ، ولسان العرب في حيز . ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والإستدلال لا على مصطلح يونان . ولكل قوم لغة واصطلاح[2] فهذا النقد إذن وجد قبل إبن تيمية وقبل السيرافي، . ويمثل وجهة نظر صحيحة إلى حد كبير .

الناحية الثالثة : نقد حصر الدليل في القياس والتمثيل والإستقراء .

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٧٨ والسيوطي : صون. ص ٢٦٦ .

(٢) السيوطي ص ١٥٠ ـ ١٦٠ .

حصر المناطقة الأرسطاليسية « الدليل » في القياس والتمثيل والإستقراء . ويشرح ابن تيمية هذه الأدلة ، ويرى أن هذا الحصر لا دليل عليه بل هو باطل ، ومتكلف ـ انها تطويل يبعد الطريق على المستدل ، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، أو أنها طرق طويلة متعبة لصاحبها حتى يصل إلى الحق ، مع إمكانية حصوله على الحق بطريق قريب إن هذه الطرق تشبه اجابة من يقال له : أين اذنك ؟ فيرفع يده فوق رأسه في حركة ملتوية ثم يديرها إلى أذنه اليسرى أو اليمنى . وكان يمكنه الإشارة إلى الأذن اليمنى أو اليسرى مباشرة[1] وسيعود ابن تيمية الى مناقشة حصر المناطقة للاستدلال في القياس والتمثيل والإستقراء في خلال نقده للمقام الرابع ، كما أنه سيبين أن هذا الحصر غير صحيح لأن هناك طرقاً أخرى إسلامية أشمل وأدق لا تدخل في هذا الحصر المزعوم .

المقام الرابع :

نقد المقام الرابع : إن القياس يفيد العلم بالتصديقات : يرى ابن تيمية أن تهافت المقامات الثلاثة السابقة كان من الوضوح بمكان ، وأن خطأ المناطقة واضح فيه بأدنى تدبر ، وإنما هم يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل[2] وإنما التبس الأمر على طائفة من نظار المسلمين لم يتصوروا حقائقه ولوازمه ولم يعرفوا تناقضه ولكن نقد المقام الرابع يختلف اختلافاً بيناً عن نقد المقامات السابقة . هو أدق المقامات « لأن كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح في نفسه » . ويرى ابن تيمية أن ما خدع الكثيرين من العلماء هو اتفاق وجود أمور ظاهرة في هذا المنطق مثل الشكل الأول . ويكاد يعترف ابن تيمية بوضوح هذا الشكل . ولكنه يقرر « أن ما فيه من الحق لا يحتاج اليهم فيه ، بل طولوا فيه الطرق ، وسلكوا الطريق الوعر ، ولم يهتدوا فيه إلى ما يفيد التحقيق[3] وأنه ليس ثمة فائدة علمية في كل ما

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٦١ ـ ١٦٣ والسيوطي : صون. ص ٢٦١ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٨٠ وما بعدها ثم ص ٢٤٧ .

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٢٠٠ .

ذكروه من صور القياس ومواده . وكل ما يمكن علمه بالقياس الأرسطاليسي ، يمكن علمه بدون هـذا القياس ومـا لا يمكن علمه بـدون القياس ، لا يمكن علمه بهذا القياس « فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه ، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه ، فصار عديم التأثير في العلم وجوداً أو عدماً » كل ما فيه إذن تطويل وإجهاد للفكر ، وتضييع للوقت ، بل يراه ابن تيمية « هذياناً عقلياً » ويقرر أنه متى جعل للفطرة طرق غير فطرية تعذبت النفوس بلا أدنى منفعة إن المطلوب من الأدلة والبـراهين « بيان العلم وبيـان الطرق المؤديـة إلى العلم » وهذه الـطرق ينبغي أن تكون مستقيمـة ، يسلك فيهـا الإنسان الـطريق الواضـح المعروف المستقيم ، بحسب حـاجـة المستدل أما أن يقيض له « من يسلك به التعاسيف أي الأخذ على غير طريق ، بحيث يدور به طرقاً دائرة ، ويسلك به مسالك منحرفة ، فإنه يتعب تعباً كثيراً حتى يصـل إلى الـطريق المستقيمـة إن وصـل ، وإلا فقـد يصـل إلى غيـر المطلوب[1] . فالدليل والبرهان عند نظار المسلمين جميعاً هو ما يرشـدنا إلى المطلوب وما يوصلنا إلى المقصود ، وكل مـا يستلزم غيره ، فـإنه يستـدل به عليه . ولذلك حد المتكلمون وبخاصة المعتزلة « الدليل » بأنه ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو ظن . واصطلح البعض منهم على أن الموصل إلى العلم هو الدليل وإلى الظن هو الأمارة . ويكاد يجمع المتكلمون على أن كل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له ، فإنه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له ، سواء كانا وجوديين أو عدميين ، أو أحدهما وجـودياً والآخـر عدميـاً ، أو أحدهما عدمياً والآخر وجودياً ، فالدليل دائماً ملزوم للمدلول عليه ، والمدلول لازم للدليل[2] .

ولذلك لا معنى على الإطلاق كما قلنا من قبل أن نحتم وجود مقدمتين في الدليل . وقـد سبق أن أوردنا اعتـراض ابن تيمية هـذا في المقام السـابق

---

(١) نفس المصدر ص: ٢٤٨ - ٢٤٩ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٥٠ .

السالب . ولكن هنا يؤكده بصورة جازمة ، ويرى أن الدليل قد يكون مقدمة واحدة ، متى علمناها علمنا المطلوب ، وقد نحتاج إلى أكثر ، وأنه ليس هناك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب . إنهم يختلفون ويتفاوتون بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب ، والدليل ، ولوازم ذلك وملزوماته .

ثم يلجأ ابن تيمية الى نقد القياس في أساسه . إنه عند المناطقة لا يوصل إلا إلى العلم بأمور كلية ولا يؤدي إلى العلم بشيء معين أي الجزئيات يرد ابن تيمية ويقول إن العلم بالجزئيات هو أدق وأيسر وأكثر برهنة واقامة للعلم . والعلم بجزئياتها ممكن بدون « القياس الشمولي » يقول « إن العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات »[1] .

« وينقد ابن تيمية الجانب الصوري من القياس ، ويرى أن المناطقة يقتصرون على التمسك بهذا الجانب مهملين المادة إهمالاً تاماً ، ولا يهتمون بما فيها من صحة وفساد » ويرى ابن تيمية أن المطلوب هو العلم ، والطريق إليه هو الدليل فما عرف دليل مطلوبه ، عرف مطلوبه ، سواء نظمه في صورة قياس أم لم ينظمه ومن لم يعرف دليله ، لم ينفعه قياس أو غير قياس . إن من الجهل أن يقال إننا بالقياس نعرف صحيح الأدلة من فاسدها . إنه ليس في قواعد القياس إلا شكل الدليل وصورته . ولا يتعرض القياس للمادة باثبات أو نفي أي لكون الدليل المعين مستلزماً لمدلوله . وليس في القياس ما يبحث في صحة شيء من المقدمات أو عدم صحتها . إنما يبحث فقط في الصورة وحدها . بينما يرى ابن تيمية أن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم المادي ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا ، استدل بالملزوم على اللازم ، وإن لم يكن يذكر لفظ اللزوم ، ولا تصور معناه ، بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا أو أنه إذا كان كذا . . . فقد علم اللزوم . ويعطي[2]

---

(١) نفس المصدر ص : ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

(٢) ابن تيمية الرد ص ٢٥٢ .

ابن تيمية مثالاً على هذا : إن من يعرف أن كل ما في الوجود ، فهو آية الله ، فإنه مفتقر إلى الله ، محتاج إليه ، لا بد له منه ، فيلزم من وجوده ، وجود الصانع . فهنا استدلال بالملزوم على اللزوم توصل منها الإنسان إلى علاقة الإستلزام ، بدون أن يضع هذا الدليل في صورة قياس أرسطاليسي . ولا أن يلتزم مقدمتين يستنتج منهما نتيجة . حقاً قد يستخدم القياس الأرسطاليسي «من يناسب عادته ، لا لكون العلم بالمطلوب متوقفاً عليه مطلقاً »[1] . فالقياس المنطقي « رياضة عقلية » لا فائدة له عملية . « وإن شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء تتعلم من غير المسلمين إطلاقاً ، وإن كان طريقاً صحيحاً »[2] .

وينتهي ابن تيمية من نقده للقياس في صورته ، إلى أن القياس في صورته صحيح ، ولكن لا يستفاد به أي علم في الوجود . وإن اليقين الذي نصل إليه به ، فقد نصل إليه بدونه ، بل قد يحصل بغيره من الطريق ، يقين ، لا يحصل عليه به . فإذا كانت مواده معلومة يقينية ، فإننا نصل إلى اليقين ، ولا ينقد صحتها صورة القياس سواء أكان اقتراناً « قياس التداخل » أو استثنائياً في صورتيه الشرطية المتصلة أو المنفصلة « قياس التلازم ، أو التقسيم » .

أما الأول : فهو قياس التداخل ، وقد عرفه المسلمون بأنفسهم ولم يستخدموه .

وأما الثاني : وهو الشرطي المتصل عند المناطقة فقد عرفه نظار المسلمين بأنفسهم : إنه عند المناطقة يحدد بأنه عملية عقلية شروطها هي : استثناء عين المقدم ينتج عين التالي ، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم . وعند نظار المسلمين « وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم ، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم » . وهذا هو طريق أبي بكر الباقلاني المشهور. ويرى ابن تيمية أن هذا الطريق مع اختصاره ، فإنه يشمل جميع أنواع الأدلة ،

---

(١) نفس المصدر ص ٢٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٨ .

سواء سميت بالأقيسة أو بالبراهين . ويشرحه بأن « كل ما يستدل به على غيره ، فإنه مستلزم له ، فيلزم من تحقق الملزوم الذي هو الدليل ، تحقق اللازم الذي هو المطلوب ، المدلول عليه . ويلزم من انتفاء اللازم الذي هو المدلول عليه ، انتفاء الملزوم الذي هو الدليل »[1] فإذا عرفنا بطلان قضية ، عرفنا أنه لا يقوم عليها دليل صحيح . وإذا عرفنا أن الدليل صحيح ، علمنا أن لازمه أي المطلوب ، حق ، فإنه يجب إذا كان الدليل حقاً ، أن يكون المطلوب المدلول عليه حقاً ، مهما تنوعت صور الأدلة ومقدماتها ونظامها وترتيبها . فلا عبرة بالصورة على الاطلاق . إن الدليل الذي يصور بصورة القياس الاقتراني ، ممكن أن يصور بصورة القياس الاستثنائي أو بصورة أخرى غيرها .

أما الشرطي المنفصل : وصوره : المنع من الجمع والخلو : العدد إما شفع وإما وتر ، أي : النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان : والمنع من الجمع دون الخلو : هذا إما أسود وإما أحمر : وقد يخلو منهم أي الضدان اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان والمنع من الجمع دون الخلو : هذا إما أسود وإما أحمر : وقد يخلو منهما : أي الضدان اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان . والمنع من الخلو دون الجمع : كعدم المشروط مع وجود الشرط مثل كون الطهارة شرطاً في الصلاة أو العلم شرطاً في الحياة : إما أن يكون في ماء وإما أن لا يغرق . إما أن يكون متطهراً ، وإما أن لا تصح صلاته . الوجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره . ويرى ابن تيمية أن هذا الشرطي المنفصل هو التقسيم عند نظار المسلمين ، وقد استخدموه واكتشفوه بأنفسهم . وأن هذه الأقيسة كلها إنما تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول[1] . لا أن نقصره فقط على صورة الأقيسة الحملية والشرطية . إنها على فرض صحتها صورة من صور الأدلة ، لا تحصر فيها كلها . وبهذا يسبق ابن تيمية المناطقة الرياضيين المحدثين في فكرتهم أن القياس الأرسطاليسي ليس هو الصورة الوحيدة

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

العقلية بل هناك علاقات كثيرة في الذهن وفي الواقع غيره . وينتهي ابن تيمية إلى هذه النتيجة الرائعة « وحينئذ إما أن يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الأشكال وألفاظها . أو بما ذكروه من المعنى » فإن كانت المسألة مسألة صورة فإن صور الأدلة كثيرة ولا يمكن حصرها في خمسة أو ستة ، كما لا يمكن تخصيص المقدمتين باثنتين . أما إذا كانت مادة ، فإن المادة متنوعة ، والمعنى هو أن يكون ما يستدل به ، مستلزماً ، لما يستدل عليه ، سواء أكان مقدمة أو مقدمتين أو أكثر ، وسواء كان على الشكل المنطقي الأرسطاليسي أو على غيره[1] .

إن الفطرة الإنسانية « تصور القياس الصحيح من غير تعليم » والناس بفطرتهم يستدلون بالأنواع الثلاثة : التداخل والتلازم والتقسيم ، كما يستدلون بالحساب وغيره[2] ويقول ابن تيمية إن المناطقة أنفسهم قد يسلمون بهذا : ولكنهم يشترطون المقدمتين . وينقد ابن تيمية فكرة اشتراط المقدمتين ، بما نقد به من قبل في المقام السالب ، كما يقرر أيضاً ـ ما ذكره في المقام السالب : أن القياس المنطقي قد نحصل به على العلم إذا كانت مقدماته يقينية ، ولكن هذا العلم اليقيني قد نحصل عليه أيضاً بدون هذا القياس الشمولي المنطقي . قد نحصل به بالتمثيل تماماً ، هذا مع العلم بأن المناطقة يعتبرونه طريقاً ظنياً ، مع أن القياس يستند على مقدمة كلية ، ولا يمكن الجزم بهذه القضية الكلية إلا إذا جزمنا بتماثل أفرادها في القدر المشترك ، وهذا ما نحصل عليه بواسطة التمثيل .

ويرى ابن تيمية أن هذين القياسين ـ القياس الشمولي والقياس التمثيلي قد ينتفع بهما ، إذا تلقيت بعض مقدماتها الكلية عن خبر المعصوم ، إذا استعملت في الإلّهيات ـ بطريق الأولى ـ كما جاء به القرآن وقد رأينا من قبل كيف اعترف ابن تيمية بالقضية الكلية في نطاق الشرعيات وبدون هذا ، وبدون

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

استمداد قضاياها الكلية من المعصوم مؤيدة بالقرآن فلا ينتفع بالبرهان في الإلهيات . كما أنه لا فائدة له علمية أو برهانية في الطبيعيات . وإنما يفيد قضايا عادية ، قد تنحرف فتكون من باب الأغلب . أما في الرياضيات فقد يفيد البرهان « وأما الرياضي المجرد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا حق في نفسه ، ولكن ليس له معلوم في الخارج ، وإنما هو تقدير عدد ومقدار في النفس » فهذا البرهان إذن ـ وإن كان صحيحاً في ذاته ـ إلا أنه لا يوصل إلى حقيقة . إن الحقيقة هي ما تقوم على ما في الخارج ، وهذا البرهان الرياضي المجرد يقوم فقط على ما في النفس ، ولكن إذا انتهى البرهاني الهندسي ـ مثلاً ـ إلى التوصل إلى ـ علم الهيئة ـ أي علم صفات الأفلاك والكواكب وحركاتها ومقادير تلك الحركات ، أي أصبح علماً كمياً ـ فإن ما نصل إليه من هذا قد يعلم بعضه حقاً بالبرهان ، ولكن أكثره لا يعلم بالبرهان . ومابينهم فيه من الاختلاف كثير فالبرهان الرياضي إذن لا يوصل إلى معلومات تزكو بها النفس ، ولا يعلم به الأمور الموجودة المعلومة . إننا نصل إلى هذه الأمور الموجودة المعلومة بقياس التمثيل فقط[1] . وهو الذي يقوم على التجربة والحس[2] ويقرر ابن تيمية في وضوح أن قياس التمثيل أقوى وأكثر يقيناً من قياس الشمول وذلك أنه يصل إلى المفردات المعينة للقضية الكلية ، وأن العلم بالأفراد المعينة أقوى من العلم بالقضية الكلية « المقصود بهذه القضية الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجي ، أو العلم بالمقدرات الذهنية . أما الثاني ففائدته قليلة ، وأما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعينه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلي يتناوله ، فلا يحصل بالقياس كثير فائدة ، بل يكون ذلك تطويلاً » فأساس المعرفة الإنسانية إذن هو معرفة الجزئي ، ونحن نصل إلى هذه المعرفة بالقياس التمثيلي ، فهو أصل القياس الشمولي ، وأصحاب هذا القياس الأخير يدعون خطأ أن التمثيل ظني ، والشمولي يقيني ، بينما يستند هذا الثاني على الأول[3] . أما إذا لم يستند

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٩ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٠٠ .

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٣١٦ وما بعدها .

القياس الشمولي على القياس التمثيلي ، فلن يكون له مجال واقعي . وهو ما يسميه المناطقة الإمكان الذهني والإمكان الخارجي ، فيتصور المناطقة تبعاً لهذا التقسيم الذي لا يقوم على منفعة عملية ، وجوداً ذهنياً وإمكاناً ذهنياً ، فيتصورون ماهية مجردة بنفسها من حيث هي هي من غير أن تكون ثابتة في الخارج أو في الذهن ، الإنسان من حيث هو هو ، والوجود من حيث هو هو والسواد من حيث هو هو ، ويظنون أن هذه الماهية المجردة عن جميع القيود الثبوتية والسلبية متحققة في الخارج . وهذا هو الرأي الأرسطاليسي ويرى ابن تيمية أنه خطأ تماماً ، لا يقل خطأ عن المثالية الأفلاطونية في تجريدها للمثل أو للفيثاغورية المتأخرة في تجريدها للعدد . انه ليس من المحتم أن كل ما في الذهن يتحقق في الخارج وكم في الذهن من مفروضات لا تتحقق أبداً في الخارج ، فافتراض الممتنعات في الذهن ممكن : يستطيع أن يفترض موجوداً لا واجباً ولا ممكناً ولا قائماً بنفسه ولا بغيره ، ولا مبايناً لغيره ولا مجانباً له ، كل هذا ممكن الافتراض في الذهن ولكن ليس كل ما يفرضه الذهن يمكن وجوده وتحققه في الخارج . وليس كل ما يحكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه ، يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج ، ولا كل ما يمكن تصور الذهن له ، يكون له وجود في الخارج . بل إن الذهن نفسه قد يتصور أشياء مع أنه يعلم بعدم إمكانها في الخارج ، ومع عدم علمه بامتناعها خارجياً وبإمكانها خارجياً . ويسمى هذا « الإمكان الذهني » .

ويقسم ابن تيمية ـ كما قلت ـ الإمكان إلى نوعين : الإمكان الذهني والإمكان الخارجي . أما الإمكان الذهني . فهو بأن يعرض الشيء على الذهن ، فلا يعلم امتناعه . بل يقول ممكن هذا لا لعلمه بإمكانه ، بل لعدم علمه بامتناعه ، مع أن ذلك الشيء يكون ممتنعاً في الخارج . وأما الإمكان الخارجي . . . فهو العلم بإمكان الشيء في الخارج . « وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج ، أو وجود نظيره ، أو وجود ما هو أبعد في الوجود منه . فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ، ممكن الوجود . فالأقرب إلى

الوجود منـه أولى[1] . ويرى ابن تيميـة أن هذه الـطريقة الأخيـرة هي طريقـة مستمدة من القرآن في بيان إمكان المعاد : وهنا يتبين اتجاه ابن تيمية البـارع في ربطه نقد المنـطق الأرسطاليسي بعـدم إمكان تـطبيق هذا المنـطق على إلّهيات المسلمين . إن القرآن - في رأي ابن تيميـة - لا يستخدم أبـداً - فكرة الإمكـان الـذهني المجـرد في اثبـات عقـائـده . وإنمـا يستخـدم الإمكـان الخـارجي . ويضع أمثلة معينـة حاسمـة . فيثبت إمكان المعـاد . بـالإمكـان الخارجي المتحقق . ويعطي الأمثلة القرآنية على هـذا : فقد أخبـر الله عمن أماتهم ثم أحياهم . أو عن المضروب بالبقرة ، أو عن أصحاب الكهف . أو يستدل على ذلك بالنشأة الأولى . وأن الإعادة أهون من الابتداء أو الإستدلال بخلق السموات والأرض . فإن خلقها أعظم من اعادة الإنسان . أو الإستدلال بخلق النبات . ويورد ابن تيمية الآيات القرآنية . والقرآن هو السجل الحقيقي الواقعي للوجود . إن حوادثه المتحققة خارجاً تثبت المعاد إثباتاً كاملاً[2] .

ويذهب ابن تيمية إلى تقـرير أن الإمكـان الخارجي يعـرف بالـوجود لا بمجرد الإمتناع . ويهاجم الآمدي - متكلم الأشاعرة المشهور الذي يذهب هو وبعض متكلمي الأشاعرة - إذا أرادوا إثبات إمكان أمر من الأمور إلى القول بأنه « لو قدرنا هذا ، لم يلزم منه ممتنع » يرى ابن تيمية أن هذه القضية الشـرطية غير معلومة . فإن كونه لا يلزم منه محذور . ليس معلوماً بالبديهـة ، ولم يقم عليه دليل نظري . ولم يفهم ابن تيمية هنا موقف الآمدي والأشاعرة . لم يفهم أن عدم الإمتناع يساوي الإمكان الخارجي . وأن عدم الإمتناع هو فعلاً الوجود الخارجي ، ولم يفهم أيضاً الشرط في القضية « لو قدرنـا هذا . لم يلزم منـه ممتنع » إن وضع الشـرط في التقديـر يحيل الإمتنـاع أي يثبت تحقق الوجـود الخارجي .

وينقد ابن تيمية أيضاً ابن سينا والـرازي وغيرهمـا في اثبات « الإمكـان

---

(١) ابن تيمية : الرد . . ص ٣١٨ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣١٨ - ٣٢١ .

الخارجي بمجرد تصوره في الذهن » فيرى أنهم حين أرادوا إثبات موجود معقول غير محسوس في الخارج . استدلوا على ذلك بتصور « الإنسان الكلي المطلق المتناول للأفراد الموجودة في الخارج » ويرى ابن تيمية أننا نستطيع أن نتصور في الذهن هذا الإنسان الكلي المطلق . ولكن الكلي المطلق لا يوجد في الخارج أبداً ، وليس كل ما يتصوره الذهن يوجد في الخارج . إن الذهن يتصور اجتماع النقيضين والضدين ، وهو ما لم يحدث أبداً . وللعقل تقاسيمه عن الوجوب والإمكان والإمتناع(١) ولكن لا يتحقق كل ما في الذهن في للخارج إن ابن تيمية هنا إسمي بحت ، يغلو في الإسمية أشد الغلو .

ويرى ابن تيمية أن المناطقة يخرجون بهذه الطرق الفاسدة الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية والأخبار النقلية السمعية . . . وبينوا لله وجوداً يستلزم الجمع بين النقيضين . ويحاول بهذا أن يثبت عقائده الكلامية من إثبات الصفات ووجود الله في جهة . فينكر ما يذهب إليه النفاة - من المتفلسفة والمعتزلة - من أن الله لا يباين المخلوقات ولا يجانبها ولا يشار إليه . ويقرر أن المنطق انتهى بهم إلى القضايا السلبية التي يصفون بها الله بما يسلبه عن صفات الكمال ، بل يجعلونه مشاركاً للممتنعات والمعدومات ، وتستلزم كون الموصوف بها معدوماً بل ممتنعاً . وأن هؤلاء سلموا بهذه الأصول وأفسدوا بها العلم عقلياً كان أو سمعياً . بينما مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها . ومبنى السمع على تصديق الأنبياء(٢) ولم يأت الأنبياء بالخبر فقط . بل أتوا بالأدلة العقلية التي بها يعلم المطالب الإلّهية التي يمكن علمهم بها بالنظر والاستدلال . أما الفلاسفة فقد انتهوا خلال منطقهم إلى « الوجود المطلق الكلي » أو المشروط بسلب جميع الأمور الوجودية . وقد تنبه ابن تيمية إلى أن الموجود المطلق الكلي في سلسلة الموجودات وهو الجنس الأعلى أقل الأجناس مفهوماً أو أقلها خصوبة ، فكرة مجردة لاحظ لها

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٢١، ٣٢٢ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٢٣ .

في الواقع ، بينما الله قمة الموجودات عند المنطق الديني لابن تيمية وجود خصب ثبوتي لا عدمي ذو صفات ثبوتية . وسيتغالى ابن تيمية فيما بعد : ويرى أن في الله المعين كل شيء ، بل سيذهب مع الكرامية إلى حلول الحوادث في ذات الله ، وذلك لكي يخصب في فكرة الله الغنية . ويقول ابن تيمية « وأما واجب الوجود الذي يثبتونه فإما أن يجعلونه وجوداً مجرداً من كل قيد ثبوتي أو عدمي . وإما أن يقولوا : بل هو مقيد بالأمور السلبية دون الثبوتية كقول ابن سينا وأمثاله وهذا إنما يوجد في الذهن لا في الخارج . فإنه يمتنع ثبوت موجود خارجي لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتية ولا السلبية ، بل أي موجود حقير فرضته ، كان خيراً من هذا الذي لا يوصف بشيء ثبوتي ، فإنه قد شارك ذلك الموجود الحقير في مسمى الوجود ولم يمتز عنه إلا بوصف عدمي . وذلك الموجود الحقير ، امتاز عنه بأمر وجودي، والوجود خير من العدم » ويرى ابن تيمية أنه طبقاً لهذا يتميز هذا الموجود الحقير عن واجب الوجود أكبر تمييز . إنه يتصف على الأقل بصفات ثبوتية . فمن الواضح إذن أنه « إن ما يثبتونه ويجعلونه واجب الوجود هو ممتنع الوجود، هو مفروض في الذهن ،كما يفرض سائر الممتنعات » . ويضيق ابن تيمية بدعوى المتفلسفة أنهم يتكلمون في الأمور الكلية والعقليات المحضة ، وبتقعرهم اللفظي - ووضع اصطلاحات لا توصل إلى شيء « الحقيقة من حيث هي هي » وغيرها من تعبيرات . فإذا ما طولبوا بإثبات أمورهم الكلية وعقلياتهم البحتة في الوجود الخارجي ، لم يستطيعوا ، ويدعون أن ما يقولونه هو أمر مقدر في الأذهان لا حقيقة له في الأعيان ، ولا يستطيعون إيراد مثال ، والمثال جزئي .

هذه النزعة الإسمية الحسية من ناحية والعملية البراجماطيقية من ناحية تسود تفكير هذا المفكر العجيب ، فلا يرى موجوداً في الخارج سوى الجزئي ، ويرى أن ما في الذهن من خرافات الميتافيزيقا لا توصل إلى شيء . إن المناطقة يعجزون عن التمثيل عندهم ، ويدعون فقط أنهم يخوضون في الكليات ، وهم في الحق ، يتكلمون بغير علم « فيما لا يعلمون أن له معلوماً في الخارج ، بل فيما ليس له معلوم في الخارج ، وفيما قد يمتنع أن يكون له

معلوم في الخارج . وإلا فالعلم بالأمور الموجودة ، إذا كان كلياً ، كان له معلومات ثابتة في الخارج »[1] .

ويقرر ابن تيمية أن « الاستدلال بالكليات على أفرادها هو استدلال بالخفي على الجلي » أو على « الأجلى بالأخفى » إن أفراد الكليات هي أشد جلاء ووضوحاً ، وهي كما يؤكد دائماً تعلم بقياس التمثيل .

أما أن البرهان يفيد قضية كلية . فيعترف ابن تيمية بهذا . ولكنه يرى أنه يفيد قضية كلية يقينية ، إذا ما كان مؤلفاً من قضايا بديهية . وهي ما يسميها المقدمات اليقينية المحضة الواجب قبولها والتي يمتنع نقيضها . أما سوى ذلك كالقضايا الطبيعية والطبية والنحوية . فهذه ما يمكن نقضها كثيراً ولا يجزم العقل بانتقاضها إلا بشروط . ومن الثابت أن القضايا العادية أي التجريبية كثيراً ما تنقض . وإذا جاز انتقاض القضية الكلية لم تكن عند المناطقة مادة للبرهان ، بل يعتبرونها جدلية وخطابية .

وتناسى المناطقة أن معظم القضايا التي في مجال الطاقة البشرية هي قضايا عادية ، هي قضايا التجربة فأي قيمة للبرهان إذن ؟ . أن يستند على قضايا كلية خفية أو أكثر خفاء من قضايا جزئية جلية أو أكثر جلاء[2] ويعجب ابن تيمية أن المناطقة لا يقبلون في صناعة الحد أن يعرف الجلي بالخفي . ويعتبرون هذا عيباً منطقياً بينما هو في البرهان أشد عيباً . إن غاية البرهان بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه . فإذا كان هذا المدلول « أوضح » ، كان عمل برهان المناطقة هو بياناً للجلي بالخفي . وهذا ما يناقض شروطهم المنطقية نفسها[3] .

ولكن بالرغم من هذا فإن ابن تيمية يعترف بأن المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس كما تنفع في المناظرة ، ويقرر أن الجلاء والخفاء من الأمور

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٢٥؛ ٣٢٦ .

(٢) ابن تيمية : الرد . . . ص ٣٢٨ .

(٣) نفس المصدر ـ ونفس الصفحة .

النسبية وأن بعض الناس قد ينتفعون بالدليل الخفي والحد الخفي . وأن هؤلاء الناس إذا ذكرت لهم الأدلة الواضحة لم يعبأوا بها ، ولا يسلمون بها . حتى يذكر لهم دليل يستلزم ثبوته ، وحينئذ يسلم به . وكذلك إذا ذكر له « حد » لا يسلم به حتى تميزه له ، وتضعه في هذه الصورة المنطقية المتكلفة . وهؤلاء هم « المعاندون » أو ممن تعودت نفوسهم أنها لا تعلم إلا ما تعنت عليه . وتفكرت فيه ، أي لا بد لهم من التسليم بدليل أو التوصل إلى حد من معاناة عقلية واعتمال أدلة ونصب حدود حتى يصل إلى الحقيقة . ويرى ابن تيمية أن كثيرين من النظار « ممن تعود البحث والنظر ، صارت عادة نفسه كالطبيعة لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر ، بل وجدل ومنع ومعارضة فحينئذ يعرف به ويقبله ويسلمه » وإن كان ما بحث فيه ونظر وجادل ومانع وعارض من الأمور الواضحة البينة عند أغلب الناس ولا تحتاج إلى بحث ونظر . فطرق المنطق إذن ذات فائدة تنفع لبعض المعاندين ويرى ابن تيمية أن هؤلاء المعاندين هم السوفسطائية . وكذلك تنفع في المناظرة والجدل .

وهكذا اعتبر ابن تيمية ظهور المنطق الأرسططاليسي كنتيجة لحركة السفسطة وحاجة لجأ إليها العقل الإنساني ـ حين ظهرت حركة المعاندين العقليين أي السوفسطائيين ـ لإيقاف هؤلاء ووضع معاني للنظر تجاه طائفة معينة . فيقول « وقد تعرض السفسطة لبعض الطوائف ولبعض الأشخاص في بعض المعارف . فإن أمراض القلوب كأمراض الأجسام . . . وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية الفطرية بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم » ولكن حتى هؤلاء السوفسطائيين ليسوا في حاجة إلى هذا المنطق ـ كما هو ـ إن منهم من يحتاج إليه ومنهم من يحتاج إلى أكثر منه أو أقل « من كان به سفسطة ومرضت فطرته في بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلة النظرية ، بل يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية فقد تكون الحدود والأدلة التي تحوجه إلى النظر والفكر ، إذا تصورها مقدمة مما يزيل سفسطته وتحوجه إلى الإعتراف بالحق . وهذا بمنزلة من يغلط في الحساب ، والحساب لا يحتمل وجهين ، وهناك من يكون غلطه واضحاً تمام الوضوح ولكنه لا يعرفه ولا

يتبينه . أو يعرفه ويتبينه ولكنه لا يريد الإعتراف به . فيسلك معه طريق طويل حتى يصل الإنسان به إلى الحق ويقال له « أخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا وأخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا » وكذلك في المناظرة إما أن تضرب للمناظرة إما أن تضرب للمناظر الأمثال المتعددة ، فإن المثال قد يكشف الحال حتى في المعلومات الحسية والبديهية . وإما أن تستسلف معه المقدمات ، أي توضع واحدة بعد أخرى ، وإلا فقد عرف الإلزام أي الإلزام بالإعتراف بما يكره . وقد لجأ نظار المسلمين الأوائل عند ابن تيمية وكذلك الأوائل من اليونان إلى هذه الطريقة الجدلية في المناظرة . يكون المستدل هو السائل لا المعترض . فيستسلف المقدمات واحدة بعد الأخرى ، فإذا اعترف بصحة المقدمات يبين له ما تستلزمه تلك المقدمات الصحيحة من النتائج المطلوبة الصحيحة . فالطرق متعددة لا واحدة ومن عبث القول أن يقال : إن القياس المنطقي هو وحده دون صور العقل المتعددة يصل إلى اليقين[١] .

ويعود ابن تيمية إلى ترديد ما ذكره في المقام السالب عن فساد دعوى المناطقة أنه لا بد في القياس من مقدمتين ويورد أيضاً كلاماً لابن النوبختي[٢] كما ذكرنا من قبل يدحض تكوين البرهان من مقدمتين بينتين ثم رأي الرازي[٣] من أنه لا بد من مقدمة ثالثة بين المقدمتين في الأقيسة النظرية هي « التفطن » لحقيقة المقدمة الكبرى وعلاقتها بالمقدمة الصغرى . ويرى ابن تيمية أن المطلوب هو هذا التفطن فقط لا غير .

ثم ينتقل ابن تيمية مرة ثانية إلى القول بأن القياس البرهاني لا يثبت الصانع إذ الصانع موجود بعينه ، والقياس البرهاني لا يثبت سوى كليات مطلقة مقدرة في الأذهان لا محققة في الأعيان[٤] ويكرر ثانية أن التصوير التام للحد

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٢٨، ٣٣١ .
(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٣٧ .
(٣) ابن تيمية الرد ص ٣٤٠ - ٣٤١ .
(٤) ابن تيمية : الرد ص ٣٤٤ .

الأوسط يغني عن العملية القياسية ، ويشرح بوضوح أكثر مما وضحه في المقام السالب ـ تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل ، وأن قياس الشمول يقوم على الحد الأوسط المكرر ـ وهو مناط الحكم في قياس التمثيل وهو القدر المشترك أو الجامع بين الأصل والفرع[1] .

بل إن ابن تيمية يرى أن العملية العقلية في أي ناحية عن النواحي قد تتم بالتصور فقط . ويرى أن التصور التام ـ كما قلنا ـ للحد الأوسط قد يغني عن القياس « وأن كل ما يسمونه تصوراً يمكن جعله تصديقاً ، وكل ما يسمونه تصديقاً يمكن جعله تصوراً » .

ويحلل ابن تيمية فكرته أو نظريته في رد التصور إلى تصديق ، واعتبار التصور عملية حكم ، تحليلاً يضعه فعلاً في نسق المناطقة السيكلوجيين الكبار في العصور الحديثة . إنه لا يعتبر أبداً أن هناك تصوراً واحداً ، تصوراً ساذجاً لا نفي فيه ولا إثبات ، معصوماً أو فوق الحق والكذب . إنه هنا يهدم التصور الأرسطاليسي هدماً كاملاً . إنه يرى أن وراء كل تصور حكم مكون من محمول وموضوع . وبهذا سبق فيكتور كوزان ومدرسته من المناطقة السيكلوجيين الذين اكتشفوا الاحكام الممكنة وعملها في تكوين التصورات .

يقول ابن تيمية إنه إذا سأل سائل المناطقة ما هي « الخمر المحرمة » وقال المجيب : « هي المسكر » إعتبروا هذا تصوراً واحداً وهو تصور الخمر ، ويرى ابن تيمية أن هذا ليس تصوراً على الإطلاق ، بل هو تصديق مركب من محمول وموضوع . وإذا قال « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » كان هذا قياساً . ويرى ابن تيمية أنه يفيد التصديق : « المسكر حرام » . ويفيد أن « المسكر » داخل في مسمى « الخمر » . وإن أريد بيان الحد المطرد المنعكس ، قيل « المسكر هو الخمر ، وكل خمر حرام » وهذا القياس يفيد تصور معنى « الخمر » فلسنا إذن نتكلم في الحد ـ أو في القياس إلا في قضية تامة ، في جملة خبرية ، وما يصل إليه التصور والتصديق هو أيضاً قضية تامة ،

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٥٥ .

جملة خبرية. فليس ثمة تصور مفرد، بل قضية مركبة في السؤال وفي الجواب. والتصور والتصديق سواء، في كليهما إثبات صفة لموصوف، إثبات محمول لموضوع، كما أثبتنا الخمرية للمسكر. « والإنسان قد تصور أن المسكر هو الخمر، وصدق بأن المسكر هو الخمر، فأما ما يذكره المناطقة من وجود تصور مفرد لا يعبر عنه إلا باسم مفرد، ولا وجود له، أو إذا وجد فهو خاطر ذهني لا وجود له أصلاً، ولا يؤدي إلى علم بشيء موجود ولذلك كان قول المناطقة بأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وأن التصور هو التصور الساذج العاري عن جميع القيود الثبوتية والسلبية لا معنى له، « إن كل ما عري عن كل قيد ثبوتي أو سلبي، يكون خاطراً من الخواطر.. ليس هو علماً أصلاً بشيء من الأشياء » إن من خطر له شيء من الأشياء ولم يخطر له صفة لا ثبوتية ولا سلبية، لم يكن قد علم شيئاً. فإذا تصورنا الإنسان وقلنا إنه حيوان، فليس هذا كله تصوراً ساذجاً لا نفي فيه ولا إثبات، بل إننا نتصور « وجود » هذا الإنسان « وشكله » « ولونه » وغير ذلك من صفاته. إن لم نفعل هذا، ولم نتصل بهذه « الأحكام الممكنة » إن تكلمنا بلغة المناطقة السيكلوجيين المعاصرين، لم نصل إلى شيء على الإطلاق. وكذلك إذا تصورنا « بحر زئبق » « وجبل ياقوت » فإنه ليس تصوراً ساذجاً، إننا إذا لم نتصور عدمه في الخارج وامتناعه وأنه لا شيء من الأشياء، كان هذا التصور خيالاً من الخيالات، ووسواساً من الوسواس. وليس هذا علماً على الإطلاق. فالتصورات العدمية أيضاً ليست تصورات خالصة « إنها مقيدة بحكم، هو العدم، وصفات العدم. فهي إذن محدودة بقيود أي بأحكام.

وهنا يتساءل ابن تيمية: « ما هو التصور القابل للتصديق المشروط فيه » ويرد فوراً: بأنه التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق، وليس هو الخالي عن جميع القيود الثبوتية والسلبية. ويعطي مثالاً: إذا كان يشك: هل النبيذ حرام أم لا. فإن الشاك قد تصور النبيذ: وتصور الحرام. وكل من التصورين متصور بقيود، أي توصل إليه بأحكام. حكمنا أن النبيذ شراب وأنه موجود وأنه يشرب، وأنه يسكر، وغير ذلك من صفاته، لكن لم يعلم أنه حرام.

« فليس من شرط التصور المشروط في التصديق أن يكون ساذجاً ، خالياً من كل قيد ثبوتي وسلبي ، بل أن يكون خالياً عن التقييد بذلك التصديق ، وقول القائل : التصديق مسبوق بالتصور مثل قوله ـ القول مسبوق بالعلم ـ فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعلم ، وكذلك لا يصدق ولا يكذب لما لا يتصوره . وحينئذ ، فالتصور التام مستلزم للتصديق . والتصور الناقص يحتاج معه إلى دليل يثبت له حكم »[1] .

وينتهي ابن تيمية الى القول بأن نظار المسلمين ـ أي المتكلمين الأوائل حتى القرن الخامس الهجري ـ كانوا على حق حين قرروا أن التصورات المفردة لا تعلم بمجرد الحد . إن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلى ما تفتقر اليه التصديقات ، أي يفتقر إلى دليل . كما تفتقر التصديقات . وكذلك القياس انما يعود في الحقيقة إلى الحد والتصور ، كما يعود هذا القياس الى أن يعلم مسمى الخمر . « وإذا كان كذلك ، فإذا كانوا يقولون إن الحد لا يقام عليه دليل ، ولا يحتاج الى قيام دليل ، فنقول العلم بمسمى الخمر لا يحتاج الى قياس ، بل قد يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفردة ومسميات جميع الأسماء من تفطن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها » ولذلك أصاب المتكلمون الأوائل حين قرروا أن الحدود بمنزلة الأسماء ، أي أنها تفصيل ما دل عليه الإسم بالإجمال وأن ما نطلبه من الحد : هو التمييز بين المحدود وغيره ، وذلك يكون بالوصف الملازم له طرداً وعكساً ، بحيث يكون الحد جامعاً مانعاً . على أن لا يحد الحاد إلا بدليل . وهذا هو الشرط الذي ينبغي أن يتوفر في الحاد . ويعطي ابن تيمية أمثلة لهذا . ان الحاد يقول في الخمر : إنها المسكر . وفي الغيبة : انها ذكرك أخاك بما لا يكره . فعلى الحاد أن يبين أن ما ذكره مطابق لمسمى ذلك الإسم . ويرى ابن تيمية أنه ينبغي أن يلجأ هنا إلى دليل من الشرع . فينقل عن الشارع المتكلم بهذه الاسماء ، فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « كل مسكر

---

(١) ابن تيمية : الرد . . ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨ .

خمر » ، وما ليس بمسكر فليس بخمر بالإجماع ، فيثبت أن الخمر هو المسكر . . . وكذلك في الغيبة . لا بد اذن في الحد من دليل ، سواء أكان حد اسم أو حداً بحسب الحقيقة . لا ما يذهب اليه المناطقة اليونانيون من أن الحد يفيد تصور الماهية في نفس المستمع وأن ذلك يحصل بمجرد قول الحاد بدون دليل أصلاً . وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى ثلاثة أصناف . ذاتية داخلة في الماهية ، وخارجة لازمة للماهية دون وجودها ، وخارجة لازمة لوجودها . وهذه كلها باطلة كما بين من قبل ، إذا أريد بالماهية الموجودات الخارجية . وأما إذا أرادوا بالماهية ما يتصور في النفس ، فقدر تلك الماهية وصفتها يتبع تصور المتصور . فاذا أراد تصوير ماهية الإنسان في النفس اختلف التصوير باختلاف المتصور ، فتارة يتصور ماهية الإنسان جسماً حساساً نامياً متحركاً بالإرادة ناطقاً ، ويتصور حيواناً ناطقاً ، وتارة يتصور حيواناً ضاحكاً أو ضاحكاً فقط . قد يكون كل هذا صحيحاً في ذاته ، ولكن لا فائدة علمية منه ، ولا يصل أبداً إلى الحقيقة الموضوعية ، انه يعود فقط إلى تصور مراد المتكلم ، سواء كان حقاً أو باطلاً . ولذلك لم يأبه نظار المسلمين بقواعد التحديد المنطقية ، إنها في رأيهم آلية ميكانيكية لا تصل إلى شيء . ان الحد عندهم يكون بالوصف الواحد الملازم ، والوصف الواحد الملازم كاف فلا[1] يذكرون الأجناس والفصول ولا العرض العام ، ولا يستخدمونها .

ثم ينتقل ابن تيمية إلى توجيه نقد آخر للقياس الشمولي ، يحاول أن يبين به أن هذا القياس لا فائدة منه أو هو تطويل لا داعي له . إن المناطقة يقررون أن القياس هو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد . ولا بد أن يكون ثبوت بعض الأحكام لبعض بديهياً ، أي لا بد أن تكون بعض المقدمات بديهية وإلا انتهى آخر المقدمات إلى الدور . فاذا كانت كل المقدمات بديهية أو بعض المقدمات بديهية ، فإن العلم ببديهية أفرادها أقوى وأسهل ولا حاجة للنظم القياسي ، ويعطي ابن تيمية المثال الآتي : لنفرض المقدمتين

---

(١) ابن تيمية : الرد . . ص ٣٦١ .

البديهيتين « كل مسكر خمر » وكل خمر حرام ، وان لم تكن هذه بديهياً لكن المقصود التمثيل ليعلم بالمثال : حكم سائر القضايا . فاذا قدرنا أننا نعلم بالبديهة أن كل فرد من أفراد الخمر حرام ، ونعلم بالبديهة أن كل فرد من أفراد المسكر خمر ، كان علمنا بالبديهة أن هذه الأفراد حرام من أسهل الأشياء . ويرى أبن تيمية أن ذلك انما يخفى على أكثر الناس ، لكون المقدمات غير بديهية ، بل تكون مبينة بغيرها ، كما في المثال السابق الذي أورده ، فإن المقدمة الأولى ثابتة بالسنة الصحيحة ، والثانية ثابتة بالنص والإجماع . ولكن إذا كانت المقدمتان بديهيتين فعلاً فلا حاجة لنا إلى القياس إن العلم بالنتيجة لا يحتاج إلى هذا النظم القياسي ، إن منطقهم « يعطي تضييع الزمان . وكثرة الهذيان ، واتعاب الأذهان »[1] .

ويرى ابن تيمية أن من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس ان الحس يدرك الجزئيات أولاً ، ثم ينتقل الى القضايا العامة ، إننا نرى هذا الإنسان وهذا الإنسان ، وهذا الإنسان ، ونرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ناطق/ وهذا كذا/ وهذا ، فنقضي قضاء عاماً على كل إنسان حساس متحرك بالإرادة . فالعلم بالقضية العامة إما أن يكون بواسطة قياس أو بغير واسطته . فإن كان بواسطة قياس ، والقياس لا بد فيه من قضية كلية ، لزم أن لا يعلم الكلي إلا بالكلي . وذلك يستلزم الدور أو التسلسل . فلا بد أن ينتهي إلى قضية كلية عامة بديهية . واذا أمكن علم إحدى مقدمتي القياس أمكن علم الأخرى سواء أكانت المقدمة الأخرى ، أو النتيجة بغير قياس بالبداهة قد نعلمها أيضاً بالبديهة أو نعلمها متواترة أو مجربة أو مشهورة أو محسوسة[2] . أو مستدلة بالتمثيل أو بالإستقراء كما رأينا . وليس التمثيل ظنياً ، والقياس يقينياً/ بل في التمثيل يقيني ومظنون ، كما في القياس .

ويستعيد هنا ابن تيمية ما سبق أن قرره في المقام السالب من أن قياس

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٦١ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٦٢ ـ ٣٦٤ .

التمثيل وقياس الشمول واحد ، بل انه يورد قول أكثر الأصوليين : إن مسمى القياس هو قياس التمثيل فقط . ولكنه هو يرى أن الإثنين واحد وذلك أن قياس الشمول : إنما يعني اشتراك الأفراد في الحكم العام وشموله لها ، وقياس التمثيل هو اشتراك اثنين في الحكم الذي يعمهما . ومآل الإثنين واحد ، ومناط الحكم في قياس التمثيل ، أي الجامع والمشترك بين الأصل والفرع هو الكلي في قياس الشمول . بل إن قياس التمثيل هو الأصل الحقيقي لقياس الشمول « إن التجربة إنما دلت على أشياء معينة ، لم تدل على أمر عام[1] . ثم يأتي العقل فيعلم أن المناط هو القدر المشترك بما يعلم من انتفاء ما سواه ، أو مناسبته أو بعلم مناسبته . . فالعقل بحسب إحساسه بالجزئيات ، يدرك بينها قدراً مشتركاً كلياً ، والكليات لا تقع في النفس إلا بعد معرفة الجزئيات المعينة . يقول ابن تيمية « ان معرفة الجزئيات المعينة من أعظم الاسباب في معرفة الكليات ، فكيف يكون ذكرها مضعفاً للقياس ويكون عدم ذكرها موجباً لقوته ويرى أن هذه خاصة العقل ، فإن خاصيته معرفة الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات ، فمن أنكرها ، أنكر خاصة عقل الإنسان »[2] . والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة والمناطقة ويجعلونها كلية كلها إنما يعتضدون فيها بالأمثلة وهم يستندون فيها على صفات الأمور المشاهدة ثم يقيسون الغائب على الشاهد بالجامع المشترك الذي يجعلونه كلياً . يقول ابن تيمية ، فإن لم يكن هذا صحيحاً لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلي ، يشترك فيه ما شهده وما غاب عنه حتى قوله « الخبز يشبع . . والماء يروي » ونحو ذلك . فلم يعلم بحسه الا أموراً معنية ، فمن أين له أن الغائب بمنزلة الشاهد إلا بهذه الطريقة ؟ . والإنسان قد ينكر أمراً حتى يرى واحداً من جنسه ، فيقر بالنوع ، ويستفيد بذلك حكماً كلياً[3] .

ويرى ابن تيمية أنه قد يعترض عليه بأن نوعاً واحداً فقط من الأقيسة

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٦٤ - ٣٦٧ .
(٢) ابن تيمية : الرد . . ص ٣٦٨ .
(٣) ابن تيمية : الرد . ص ٣٦٩ .

المنطقية هو الذي يمكن رده الى التمثيل ، وهو القياس الإقتراني ، بينما لا يمكن رد قياس التقسيم وهو الشرطي المنفصل . وذلك لأن الحد الأوسط في الإقتراني يمكن أن نجعله الجامع المشترك في التمثيل بخلاف القياس الاستثنائي في نوعيه .

ويرد ابن تيمية بأنه يمكن رد القياس الشرطي الإتصالي والإنفصالي إلى القياس التمثيلي والقياس الشمولي . إننا إذا قلنا في قياس التلازم : هذا مستلزم لهذا ، حيث وجد وجد ، فإن هذه قضية كلية يمكن استعمالها على وجه التمثيل وعلى وجه الشمول . بأن يقاس بعض أفرادها ببعض . وأن نجعل القدر المشترك مناط الحكم واذا قلنا في قياس التقسيم « هذا إما كذا وإما كذا » فهذه أيضاً قضية كلية يمكن أن تبين بصيغة التمثيل وبصيغة الشمول . إن الأحكام الثابتة بصيغة العموم يمكن أن نستعمل فيها قياس التمثيل ؛ بأن يقاس بعض أفرادها ببعض . وأن نجعل المعنى المشترك هو مناط الحكم .

ويرى ابن تيمية أن كل قياس في العالم يمكن رده إلى القياس الإقتراني فإذا قلنا مثلاً بصيغة الشرط : إن كانت الصلاة صحيحة ، فالمصلي متطهر أمكن ردها الى : كل مصل فهو متطهر : أو الصلاة مستلزمة للطهارة . وإذا كان الحد الأوسط في القضية الشرطية يقرر أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالي ، واستثناء نقيض التالي ، ينتج نقيض المقدم ، فإن هذا يساوي تماماً طريق الإستدلال عند المسلمين : إذا وجد الملزوم وجد اللازم وإذا انتفى اللازم ، انتفى الملزوم ، فالمقدم هو الملزوم ، والتالي هو اللازم وهكذا كل شرط وجزاء . فالشرط ملزوم . والجزاء لازم له . وكذلك الأمر في القياس الشرطي المنفصل يمكن رده إلى القياس الإقتراني . بل إن الشرطي المنفصل ، أو التقسيم أو الترديد يعلم بالبديهة . فاذا قلنا « هذا إما أن يكون شفعاً أو وتراً ولا يجتمع هذا وهذا معاً » « وهو شفع فلا يكون وتراً » أو « هو وتر فلا يكون شفعاً . إننا نصل إلى كل هذا بالبديهة ، وتصور أفرادها أبين وأظهر من تصور كليتها ، فلسنا أبداً في حاجة إلى نظمها في قياس منطقي . يقول ابن تيمية ، « إن أي شيء علم أنه شفع ، علم أنه ليس بوتر ، بدون أن يوزن

بأمر كلي عنده ، ولا يقاس على نظيره فلا يحتاج أن يقال « وكل شفع فليس بوتر ، وكل وتر فليس بشفع » فمفردات هذه القضية تعلم بدون القضية الكلية ونصل اليها أيضاً بدون التمثيل[١] .

إن ابن تيمية يؤمن بالمعينات ، بالجزئيات ، ويرى أن المنطق القياسي لا يصل إلى شيء واقعي . وينتهي إلى القول بأن التجربة وحدها هي أقرب إلى الحقيقة مما ينتجه الفلاسفة بقياس . وتجربة الأطباء هي أسد التجارب يقول « إن ما يدعى في تجارب الاطباء من الأدوية أقرب إلى التسليم من تجاربهم الرصدية وذلك لاشتراك كثير من الأطباء في تجربة الدواء الواحد ، وأيضاً فلكثرة وجود ما يدعى فيه التجربة من النبات ، وتواطؤ المجربين له وليس كذلك ما يدعونه من فلسفتهم : فإنا رأينا تجارب الأطباء على غير منوالهم . وعلمنا صدقها كثيراً . . . والأطباء في تجاربهم أسد حالاً منهم ، لأن القوم إنما يذكرون دواءاً موجوداً يمكن تجربته كثيراً لوجوده ، ولكثرة المحتاجين إليه ممن يصيبه مما يقال : إن ذلك الدواء يؤثر فيه شفاء[٢] . وليس هناك في الحقيقة من تكلم ـ فيما قبل العصور الحديثة ـ بما تكلم به ابن تيمية . لقد وصل حقاً إلى أوج الدرج في فلسفة المنهج التجريبي ، بنقده للمنطق اليوناني القياسي وبدعوته إلى المنطق الإسلامي التجريبي ، وعبر عن روح الحضارة الإسلامية الحقة في عصر الإنهيار الحضاري الإسلامي الذي عاش فيه .

لقد تنبه ابن تيمية ـ إلى ما تنبه اليه الاقدمون من نظار المسلمين من اختلاف الطريقين ـ طريق اليونان وطريق المسلمين ـ في العلم ، وأن كل طريق من هذين الطريقين قد أقام حضارة مباينة للحضارة الأخرى . وأن كل طريق منهما كان منهج حضارة معينة ، فلما قامت دعوة بعض المسلمين إلى استخدام هذا المنطق ومزجه بعلوم المسلمين ، صرخ ابن تيمية صرخته ، وقد

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٩٣ .

أدرك بعمق بالغ أن أعظم معول ينقض في أساس الحضارة الإسلامية ، هو معول المنطق اليوناني . إنه سيقوضها باسم المنهج ، وسينتج قضايا عامة في كل النطاقات تمزق الأحكام العامة للمسلمين ، فتتبع قواعد هذا المنطق وقام بتطبيقها ، فلم ينتج له سوى آراء بعيدة كل البعد عن ما هو إسلامي فأعلن أن منطق أرسطو إنما يستند على ميتافيزيقاه وإلهياته ، وهذه الإلهيات مخالفة لإلهيات المسلمين ، ومن هنا نشأت استحالة تطبيق مباحث المنطق الأرسطاليسي على مباحث المسلمين الإلهية . أما تطبيق مباحث المنطق الأرسطاليسي على مختلف العلوم ، فقد رأى ابن تيمية ما في مباحث هذا المنطق من تكلف وتصنع ، وتضييق طرق الذهن في نطاق معين هي « طرق صعبة طويلة ، وعبارات متكلفة حائلة » وليس لها من نتيجة سوى إضاعة الوقت وإتعاب الأذهان . إن اتجاه الإسلام ـ كمنهج ـ أن يفي بالحاجات الإنسانية ، والحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تسكن ، إنها في تغير مستمر فلا تتوقف فقط أمام « ماهيات جامدة » إن حقائق الأشياء الإنسانية والطبيعية في تغير مستمر ، فنلجأ نحن فقط إلى تحديد أعراضها وخواصها أما أن يحاول اكتناه الماهية ، فمطمع عسير . كما أن نتكلف قياساً يقتصر على مقدمتين ، فان معناه أن نحصر أنفسنا في طرق ميكانيكية . كما أن من الخطأ أن نقتصر في الإستدلال العقلي على القياس والإستقراء والتمثيل ، إننا نستطيع أن نصل إلى صور أكثر ـ إذا حللنا العمليات الفكرية ، ولقد نادى ابن تيمية بفكرة « الكم » أساساً لكل عملية فكرية ، ولم يؤمن بسلطان الكيف إلا نادراً ، كما أنه لم يؤمن بالنظر البحت ، بل نادى بالتجربة . إنه كان يتكلم باسم الروح الحضاري الإسلامي ، ممجداً التجربة ، معلناً أنها هي الطريق الوحيد للوصول إلى العلم سواء أكان يقينياً أو ظنياً . وسننتقل الآن الى مناقشة الجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية لمباحث الإستدلال الارسطاليسي .

الجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية لمباحث الإستدلال
أو صور الإستدلال التيمي

لم يكن ابن تيمية هادماً فقط ، كان يهدم جانباً ، ليبني جانباً . فعل هذا في مبحث الحد ، كما فعل هذا في مبحث القضايا . ويفعل نفس الشيء في مبحث الإستدلال .

يرى ابن تيمية أن القرآن ـ وهو كتاب الوجود عند المسلمين ـ هو الذي يمدنا بصور الإستدلال أو بمعنى أدق يقدم لنا « الميزان » والميزان عند كثير من المفسرين هو العدل وهو ما تزن به الأمور ، وهو ما يعرف به العدل . وفي تفسير آخر هو الأمثال المضروبة ـ والأقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات[1] . أو ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير ؛ وكذلك ما يعرف به من اختلاف المختلفات منها[2] .

وابن تيمية يرى أن هذا الميزان كمي ، يستند على الكم . ويعطي أمثلة واضحة في أن الكم هو مادة الميزان ، أو المادة التي يعمل عليها الميزان ، إن معرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هذه تعرف بموازينها ، وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه ـ وهو المكاييل . وكذلك قياس الزمان ـ إن معرفة أن هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التي نقدر بها الأوقات ونقيس به الظلال ، كما نعرف به ما في مجاري المياه من كمية الماء والرمال . وكذلك نعرف به الأطوال والأعراض والأعماق ونضع به بين كل متماثلين قدراً مشتركاً يعرف به أن أحدهما مثل الآخر ، فالميزان إذن أداة عقلية في علوم الكم البحتة ، بل يبدو أنه عند ابن تيمية كمي أولاً وبالذات .

فإذا انتقلنا إلى تطبيق الميزان في الفقهيات والشرعيات فنعرف الفروع

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٣٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٧١ .

المقيسة على أصولها في الشرعيات بالموازين المشتركة بينها . وهذه الموازين المشتركة هي في الحقيقة الوصف الجامع المشترك والذي اصطلحنا على تسميته « بالحد الأوسط » . فإذا علمنا أن الله حرم خمر العنب لأسباب معينة منها أنها تصد عن ذكر الله ، وعن الصلاة ، وتوقع بين المؤمنين البغضاء ، ثم رأينا أنواعاً أخرى من النبيذ ، يماثلها في المعنى الكلي المشترك الذي هو علة التحريم ، كان هذا القدر المشترك - الذي هو العلة ، هو الميزان الذي أنزله الله في عقولنا لكي نزن به هذا ونجعله مثل هذا . فنحن إذن لا نفرق بين المتماثلين - ونستند في هذا على قياس صحيح . وهذا القياس الصحيح هو من العدل - من الميزان الذي أمر الله تعالى به أن نزن به الأمور .

وكذلك إذا طبقنا هذا الميزان في علومنا العقلية . لا بد إذا وصلنا إلى الكليات أن نصل قبلاً إلى جزئياتها بالوزن - أي أن نعرف مقدارها وكمها وليس للكليات من وزن بدون معرفة الجزئيات . فلا بد من وزن الأمور الموجودة بالخارج وزناً عادلاً ، حتى نحقق الوصف المشترك الكلي في العقل ، أو بمعنى أدق إذا وصلنا إلى قضية كلية ، فإنه لا قيمة فعلية لهذه الكلية حتى نزنها أي نحققها ، بما يرد لنا من جزئيات ، حتى نصل إلى صحة الوصف المشترك الكلي ، فهناك إذن موزونات بالعقل[1] .

وليست هذه الموزونات هي موازين الغزالي الخمسة التي عرضها في القسطاس المستقيم . يرى ابن تيمية - كما قلنا من قبل في شرحنا لمنطق الغزالي - أنها هي منطق اليونان ، أي أنها هي الأقيسة اليونانية المعروفة . وينكر ابن تيمية فكرة الغزالي الأولى عن المنطق . إن المعاني العقلية مشتركة بين الأمم ، وأن الخلاف فقط إنما هو في الاصطلاح اللفظي . إن الأمر ليس كذلك، إن في هذه المعاني العقلية الكثير والفاسد. إن هؤلاء المناطقةوالغزالي في أثرهم - جعلوا هذا المنطق « ميزان » الموازين العقلية ، الأقيسة العقلية ، وادعوا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل . وليس

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٧٤ .

الأمر كذلك[1] إنه لو احتاج الميزان إلى ميزان ، لزم التسلسل . إذن فلا بد من ميزان نهائي تنتهي إليه ، ويكون هو محك الصواب والحق . وهذا الميزان هو الميزان القرآني العقلي ـ كما قلنا ـ

لقد علمنا القرآن أن من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والإختلاف فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا ، ويجعل حكمهما واحداً : فاذا رأى الماء والماء والتراب والتراب ، والهواء والهواء ، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك « وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير ، وذكر المشترك ، كان أحسن في البيان » ويرى ابن تيمية أن هذا القياس العقلي القرآني هو قياس الطرد . وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب ، فرق بينهما . ويرى ابن تيمية أن هذا القياس القرآني هو قياس العكس » ويحاول أن يثبت ابن تيمية أن هذين القياسين استخدما في القرآن . وأن من البساطة أن نجرد صورتيهما منه . فالميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح[2] . هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف . أتت بها الرسالات مكملة للفطرة مثبتة لها . « إن الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفونه العدل . ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية . فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر . كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام . ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيماً للعلوم النبوية ، وهذا خطأ . إن العلم هو علم محمد صلى الله عليه وسلم . وعلم في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم . وغير هذا العلم لا يكون علماً . لقد بين صلى الله عليه وسلم ـ مختتماً دورة الرسالة العظمى العلوم العقلية التي يتم بها دين الناس علماً وعملاً . وضرب الأمثال ، فكملت الفطرة بما نبهتها عليه وأرشدتها . مما كانت الفطرة معرضة عنه . أو كانت الفطرة قد فسدت ، حين دخلت عليها الآراء والأهواء الفاسدة فعرض لها ثانية وعلمها معرفة الميزان . ولذلك أتى الخبر من السماء ـ القرآن

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٧١ .
(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٧٤ .

والحديث - بهذا يبين « الحقائق » لا بطريقة خبرية فقط . بل بالمقاييس العقلية - فبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين . وينكر على من يخرج عن ذلك ويعطي ابن تيمية الأمثلة المتعددة من القرآن على هذا - الآيات الكثيرة التي تضع تسوية بين متماثلين وتفريقاً بين مختلفين . فليس القياس العقلي وقفاً على اليونان . لقد وضعه القرآن وشمل جميع مدارك العقول وأدلتها شمولية كانت أو تمثيلية . إن الميزان القرآني كامل شامل للاثنين ولأكثر من الإثنين . إن الميزان هو التوصل للقدر المشترك وهو الجامع ، وهو الحد الأوسط فليس الأمر إذن وقفاً على عبقرية اليونان . بل بالعكس ، إن من الواضح أن القرآن والسنة - وإن كانا يستخدمان القياسين ، إلا أن صيغ التمثيل أكمل وأدق[1] . وما أجمل ما يقوله ابن تيمية - مختتماً مناقشة فكرة الميزان القرآني « وكذلك أنزل الله سبحانه الميزان في القلوب ، لما بينت الرسل العدل ، وما يوزن به عرفت القلوب ذلك ، فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور ، حتى تعرف التماثل والاختلاف . وتضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك . كما وضعت موازين النقد وغير ذلك . وهذا من وضعه تعالى الميزان. قال الله تعالى ﴿ . . . والسماء رفعها ووضع الميزان : ألا تطغوا في الميزان . وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان ﴾[2] . فالميزان هو العدل ، وهو ما يوزن به ، ويعرف العدل ، هو القياس القرآني المنزل ، لنعرف به صحيح الفكر من باطله ، بالإضافة إلى أن نزن به الأمور عامة حسية أو عقلية[3] .

ويقدم لنا ابن تيمية بعضاً من هذه الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن ، والتي ذكرها الله براهين ودلائل على ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وقدرته ، وإمكان المعاد ، وغير ذلك من المطالب والمعالم الإلهية . ذكرها الله لإثبات أصول في العلم الإلهي ، أشرف العلوم ، وأعظم ما تكمل به

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٧١ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٢٨٤ .

النفوس من المعارف . ويقرر ابن تيمية أن من كمال هذه المطالب أن تكتمل العلم بها والقصد إليها جميعاً ، فكان لا بد للقرآن أن يضع لهـا منهجاً يقينياً كاملاً يثبتها إثباتاً عقلياً ، بحيث يتطلبها الإنسان ويعيش فيها .

وقد قسم ابن تيمية صور الإستدلال القرآني إلى قسمين :

الآيات وقياس الأولى :

حقاً لقد شمل القرآن جميع صور الإستـدلالات العقلية ، ولكن كـانت طـريقة الأنبيـاء الإستدلال على الله بـذكر « آيـاته » وإن استخـدمـوا القيـاس إستخدموا قياس الأولى ولم يستخدموا قياس شِمول يستوي أفراده أي القياس المنطقي ، لأن الله لا يجتمع هو وغيره تحت كلي يشمله وغيره من الأفراد ، أي تحت كلي يستـوي أفراده ، كما أن الأنبياء لم يستخدموا قياس مثل محض ، أي القياس التمثيلي لأن الله تعالى لا مثيل له ، فلا يقاس بغيره أو يقاس غيره به . فاستخـدم الأنبياء ـ قيـاس الأولى ـ أي ما يثبت لغيـره من كمال لا نقص فيه ، فثبوته لله بطريق الأولى ، وما يتنزه غيره عنه من نقائص وآفات ، فتنزه الله عنه بطريق الأولى[1] .

وسنشرح الآن هذين الطريقين ـ طبقاً لما لدينا من كتب ابن تيمية .

الطريق الأول : الآيات .

يرى ابن تيمية أن طريق الاستدلال بالآيات طريق قرآني ، يستمد صورته ومادته من القـرآن . ويفرق بينـه وبين القياس بـأن الآية هي العـلامة ، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول ، ولا يكون مدلـوله أمـراً كلياً مشتـركاً بين المطلوب وغيره . بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلـول . فهو العلم باستدلال جزئي على جزئي ملازم له ، بحيث يلزم من وجـود أحدهمـا وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه . طلوع الشمس آية على وجود النهار ﴿ وجعلنا الليل والنهـار آيتين ، فمحونـا آية الليـل وجعلنا آيـة النهـار مبصـرة ﴾ فنفس العلم

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٥ ـ ١٦٣ والسيوطي : صون. ص ٢٥٢ .

بطلوع الشمس ، يوجب العلم بوجود النهار . ومعجزات محمد صلى الله عليه وسلم آية على نبوته . فنفس العلم بثبوت تلك المعجزات ، يوجب العلم بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . والعلم بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره ، لأن هذه المعجزات خاصة به وحده . وكذلك آيات الله، نفس العلم بها ، يوجب العلم بذاته - وهذا العلم لا يوجب علماً مشتركاً بين الله وغيره . ويرى ابن تيمية أن العلم يكون هذا مستلزماً لهذا ، هو جهة الدليل ، ولا بد أن يكون كل دليل في الوجود مستلزماً للمدلول .

والآية - وهي العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب - أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس المنطقي الذي ينتقل فيه العقل من حكم كلي عام إلى أحكام جزئية . ولا بد للفكر أن يستخدم لتحقيق هذه القضية الكلية تحقيق أفرادها المعينة أي الجزئية ، وأن يشمل كل فرد من هذه الأفراد ما يشمل الحكم الكلي . يفعل هذا المناطقة لتحقيق صحة القضية الكلية ، ثم يستخدم بعد ذلك في القياس . ويرى ابن تيمية أن هذا طريق معقد متكلف بعيد عن الفطرة،(١) إن طريق الفكر الحقيقي عند ابن تيمية - كما هو عند المتكلمين - هو إستلزام الدليل للمدلول ، هو إستلزام معين لمعين . فيلزم من وجود الخاص ، وجود الخاص كما يلزم من وجود هذا الإنسان ، وجود هذا الإنسان الآخر ، ومن وجود هذا الإنسان وجود إنسان ثالث . أي يستدل بالمعين على المعين(٢) ولكن إذا كان هناك علم كلي ، فانه ينشأ من العلم الجزئي ، فيلزم من وجود الخاص ، وجود العام كما يلزم من وجود هذا الإنسان ، وجود الإنسان . ومن وجود هذا الإنسان ، وجود الإنسانية والحيوانية .

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن المطلق لا يوجد بما هو مطلق إلا في الأذهان ، ونفس هذا المطلق لا يوصل إلى معرفة أصلاً « فإذا علم الإنسان

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٥٢ - ١٥٤ والسيوطي : صون ٢٥٢ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٤٨ - ٩٥٠ .

وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق ، لم يكن عالماً بنفس العين . كذلك إذا علم واجباً مطلقاً وفاعلاً مطلقاً وغنياً مطلقاً لم يكن عالماً بنفس رب العالمين ، وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصل إلى معرفة الله ، وما يختص به عن غيره » فيرى ابن تيمية حينئذ أن نلجأ إلى دليل الآيات « فآياته تستلزم عينه التي يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها . وكل ما سواه دليل على عينه وآية له ـ فإنه ملزوم لعينه ، فانه دليل على لازمه . ويمتنع تحقق شيء من الممكنات إلا مع تحقق عينه ، فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له » وإذا كانت الآية تختلف إختلافاً جوهرياً عن القياس الأرسطاليسي فانها تخالف أيضاً التمثيل الأرسطاليسي . يقول ابن تيمية إن دليل الآية هو « إستدلال بجزئي على جزئي لتلازمهما وليس ذلك من قياس التمثيل»[1] ولا يعلل ابن تيمية الخلاف بينهما بأكثر من ذلك .

أما توضيح هذا الخلاف فاني أوضحه فيما يأتي : إن دليل الآية يشبه في الحقيقة مسلك الدوران في مباحث العلة الأصولية ، أي دوران المقدم أو العلة مع التالي أو المعلول وجوداً وعدماً . وهو ما يسميه المحدثون قانون التلازم في الوقوع وفي التخلف . وهذا ما يوضح لنا الإختلاف الشديد بين طريقي الآية والتمثيل الأرسطاليسي .

بقيت مسألة واحدة في هذا الطريق وهي أن ابن تيمية يعتبره إستدلالاً بجزئي على جزئي ملازم ، بحيث يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه . ويناقشه على هذا الأساس ولكنه في فقرة أخرى يربط به دليلاً آخر هو الإستدلال بالكلي على الكلي الملازم له والمطابق له في العموم والخصوص . فاذا كان الإستدلال بطلوع الشمس على النهار هو الإستدلال بطلوع معين على نهار معين ، أي الإستدلال بجزئي على جزئي ، فإن الاستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع هو الاستدلال بكلي على كلي . ويقول في فقرة أخرى إن الإستدلال بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقاً

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٦٣ والسيوطي : صون . ص ٢٦٣ .

ومغرباً ويميناً وشمالاً من الكواكب هو إستدلال بجزئي على جزئي . . فإن قضى به قضاء كلياً كان إستدلالاً بكلي على كلي . وليس إستدلالاً بكلي على جزئي ، بل بأحد الكليين المتلازمين على الآخر »[1] فالإستدلال بالكلي على الكلي يستند على الإستدلال بالجزئي على الجزئي ، لأن الجزئي المعين هو الوحيد الموجود في الأعيان . ويناقش صاحب المواقف هذا الطريق « الإستدلال بالكلي على الكلي ويحاول أن يرده إما إلى التمثيل وإما إلى القياس الأرسطاليسي»[2]. ودعا هذا شارح المواقف إلى إثارة مسألة أخرى تتصل أيضاً بالإستدلال بالكلي على الجزئي . وهي : هل نعتبر القياس الإستثنائي المتصل أو المنفصل إستدلالاً بكلي على جزئي ؟ فاذا قلنا : كلما كانت الشمس طالعة ، كان النهار موجوداً لكنها طالعة أو لكن النهار غير موجود . أو إذا قلنا إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق ـ لكنه ليس في البحر فلا يغرق ـ أو لكنه غرق فيكون في البحر : هل نعتبر تلك الأمثلة إستدلالاً بكلي على جزئي . يرد شارح المواقف أن القياس الإستثنائي في قسميه : المتصل والمنفصل ليس استدلالاً بكلي على جزئي « ولكن الصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول إما بالإشتمال وإما بالإستلزام الذي لا اشتمال معه ، فأما صريحاً كما في الاستثناءات المتصلة وأما غير صريح كما في الاستثناءات المنفصلة : وأما الإقترانيات الشرطية فراجعة اما إلى الإستلزام أو الإشتمال » .

الطريق الثاني : قياس الأولى :

يعرف ابن تيمية قياس الأولى بأنه ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه[3] ، ويذكر أن أحمد بن حنبل وغيره من السلف ـ كانوا يستخدمونه . ويحاول ابن تيمية استخدام

---

(١) ابن تيمية الرد ص ١٦٣ والسيوطي صون . ص ٢٦٣ .

(٢) الإيجي : المواقف. جـ ١٢ ص ٥١ .

(٣) ابن تيمية . شرح العقيدة الأصفهانية ص ٤٣ .

القياس في إحدى المشاكل الكلامية وهي مشكلة الصفات فيرى أن « ما لغير الله من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى وما تنزه غيره فتنزهه عنه بطريق الأولى »[1] ويصور ابن تيمية الشطر الأولى من هذا التعريف في صورة عكسية . فيقول إن قياس الأولى « يدل على أنه ثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتاً لغيره مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل » فما يثبت لله أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يحصر قدره ، ولهذا كان ينبغي إختيار الأسماء التي تطلق عليه وعلى غيره بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطىء العام ، لا بطريق الإشتراك اللفظي ولا بطريق الإشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده ، بل بطريق الإشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده . ويشبه ابن تيمية هذا بلفظ البياض ، يطلق على الشديد كبياض الثلج وعلى ما هو أخف بياضاً من الثلج كالعاج مثلاً ويشبه هذا أيضاً بلفظ الوجود . إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن ، ولكن كون وجود الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع مطلقاً من اتفاق الإثنين في مسمى الوجود ، ـ فالوجود معنى كلي مشترك ـ وهذا الأمر يحدث أيضاً في سائر أسمائه وصفاته التي تطلق على الخالق والمخلوقات . وقد أدى هذا إلى خلاف شديد بين فرق الإسلام . هل صفات الله وأسماؤه وغيرها حقيقة في الخالق ، مجاز في المخلوق ، أم المسألة بالعكس . أم أنها حقيقة في الإثنين ؟ يذكر ابن تيمية أن أغلب المسلمين أخذوا بالرأي الأخير ـ وهو الرأي الصائب ، لأن الأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك . ويرى إبن تيمية أنه لهذا السبب أدرج الفلاسفة المتقدمون المشككة تحت المتواطئة ، ولم يفردوا لها قسماً خاصاً . بل إعتبروها قسماً للمتواطئة العامة وقسماً للمتواطئة الخاصة . أما القسم الأول ، فلا بد فيه من إثبات قدر مشترك كلي وهو مسمى المتواطئة العامة، وهذا المسمى لا يكون إلا في الذهن ، وهذا هو مدلول القياس البرهاني » أما القسم الثاني : فلا بد فيه من إثبات االتفاضل وهو مدلول المشككة التي هي قسم المتواطئة ، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية ، أي قياس

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٥٠ .

الأولى ، وهو يكون مع الآيات الطريقين الوحيدين للبرهنة على وجود الله[1] .

بهذا ينتهي الجانب الموجب من نقد ابن تيمية للقياس الأرسطاليسي ونستطيع الآن أن نلمس في هذا النقد طرافة وابتكاراً . فهو لم يقف عند حد نقد الشكاك . بل وضع هو أيضاً نقوداً عدة ، صدر فيها عن فكر خاص ، بحيث يبدو أثر الشكاك في هذا الفصل ضئيلاً باهتاً . حقاً إنه تأثر بهم من ناحية وبالرواقية من ناحية في نقده الطويل للقضية الكلية ، وخاصة حين حاول أن يطبق البرهان على مباحث الوجود . ودخل بهذا في أبحاث ميتافيزيقية كالوجود وأقسامه والماهيات ووجودها ، فأنكر الكليات ولم يستبق إلى الجزئيات المخسوسة . ولكن لا نجد شيئاً من نقده لاقتصار البرهان على مقدمتين أو لحصر صور الإستدلال في ثلاثة في التراث الهليني . أما ارتباط عناصر هذا النقد التفصيلي بنقده العام للمنطق فارتباط وثيق . وفي إيجاز يقدم لنا ابن تيمية في هذا الفصل مبحثاً كاملاً متفق العناصر ، متناسق الأجزاء. محاولاً أن يثبت به أن المنطق ليس مخالفاً فحسب لصحيح المنقول بل لصريح المعقول .

أما عن الطرق العقلية التي وضعها لكي يستخدمها النظار ، فقد رأينا أن كلاً منهما يقوم على فكرة من أعمق الأفكار المنطقية . فالطريق الأول يعود كما قلنا إلى قانون التلازم والتخلف في الوقوع .

والطريق الثاني يعود إلى فهم وتفريق دقيق بين الأسماء المشككة والمتواطئة أو بين المتواطئة العامة والمتواطئة الخاصة . وبهذا حقق ابن تيمية فكرته القائلة بأن للمسلمين طرقاً خاصة في البحث ، مستمدة من القرآن وقائمة عليه .

وأخيراً ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثاً علمياً لا يقدر . وقام

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٥٤ إلى ١٥٧ ـ ٣٥٠ .

بمحاولة لا تجد لها شبيهاً في تاريخ العصور الوسطى ، بحيث يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق « إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه في النقد بدل الشرح والتعمق ، لكنا بلغنا بها من الرقي مبلغاً عظيماً » .

هذا هو التراث المنطقي التيمي ، فما هو أثره فيمن جاء بعده من مفكرين ؟

هذا ما سنبحثه في الفصل القادم .



موقف الفقهاء بعد ابن تيمية من المنطق الارسطاليسي

تبين لنا في الفصول السابقة أن ابن تيمية نقد المنطق الأرسططاليسي نقداً تفصيلياً ، وأنه ترك لنا بهذا النقد تراثاً علمياً ممتازاً وقد انقسم الفقهاء بعده في أمر المنطق إلى قسمين : قسم تابع ابن تيمية في إتجاهه النقدي للمنطق وأهم ممثليه ابن القيم (٧٥١هـ) والصنعاني (٨٤٠هـ) والسيوطي (٩١١هـ) وقسم اتجه اتجاه ابن الصلاح في البحث في تحريم المنطق وأهم ممثليه عبد الوهاب السبكي (٧٧١) وليس لابن تيمية أثر فيه .

١ ـ القسم الأول

أما عن القسم الأول فأول ممثليه تلميذ ابن تيمية المشهور **ابن قيم الجوزية** . ولا ينقد ابن القيم المنطق في أصوله التفصيلية كما فعل أستاذه من قبل ، ولكنه يذكر بعض الأسباب العامة التي ذكرها ابن تيمية والتي تثبت فساد المنطق الأرسططاليسي . يقول « أما المنطق فلو كان علماً صحيحاً ، كان غايته ان يكون كالمساحة والهندسة ونحوها . فكيف وباطله أضعاف حقه ، وفساده وتناقض أصوله واختلاف معانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ في فكره » . ولعل ابن القيم ينقض التعريف المشهور للمنطق « أنه قانون عاصم للذهن أن يزل في التفكير[1] ، ويقرر ابن القيم أنه لن يؤمن بفساد المنطق إلا من بحث

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح السعادة جـ١ ص ١٦٦ .

فيه ، وعرف فساده ، وتداعى أصوله ، فيقرر أنه لن يؤمن بهذا إلا من عرفه ، وعرف فساده وتناقضه ومناقضه كثير منه للعقل الصريح ، ويقول إن بعضاً ممن كان قد قرأه وعني به ، أخبر أنه لم يزل متعجباً من فساد أصوله وقواعده ومعانيه لصريح المعقول ، ومن الواضح ان ابن القيم ينقل فكرة مناقضة المنطق الأرسطاليسي لصريح المعقول عن ابن تيمية ، ثم يذكر أن المنطق الارسطاليسي يتضمن دعاوى محضة غير مدلول عليها ، ومن أمثلة هذه الدعاوى « تفريقه بين متساويين ، وجمعه بين مختلفين فيحكم على الشيء بحكم ، وعلى نظيره بضد ذلك الحكم أو يحكم على الشيء بحكم ، ثم يحكم على مضاده ومناقضه به وأثر ابن تيمية ظاهر في كل هذه النصوص .

ويقرر ابن القيم أنه وقف على رد متكلمي الإسلام عليه وتبيين فساده وتناقضه فوقف على مصنف لأبي سعيد السيرافي النحوي في ذلك ، وعلى رد كثير من المتكلمين وعلماء العربية عليه كالقاضي أبي بكر بن الطيب والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه وأبي المعالي وأبي القاسم الأنصاري وغيرهم ورأى استشكالات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الأشكال ومخالفاتها ، ما كان ينقدح له كثير منه . ثم يذكر كتابي ابن تيمية الكبير والصغير بالإعجاب الشديد[1] .

وينكر ابن القيم على الذين يقولون إن تعلم هذا العلم فرض كفاية أو فرض عين ، فإن الأئمة ما اشتغلوا به . فيقول « وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلاً أولى منه بأن يكون علماً تعلمه فرض كفاية أو فرض عين وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم لمن نظر فيها : هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه ؟ وهل صح علمهم بدونه بل كانوا هم أجل وأعظم عقولاً من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين ، وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوَّش قواعده »[2] .

ثم يذكر أن أنواع الإستدلالات المنطقية الارسطاليسية لن توصل إلى

(١ ، ٢) ابن قيم الجوزية : مفتاح السعادة جـ ١ ص ١٦٧ .

معرفة الله . وأن الطريق الوحيد لمعرفة الله ووجوده هو قياس الأولى « الرب تعالى لا يدخل مع خلقه في قياس تمثيل ولا قياس شهود يستوي أفراده ، فهذان الفرعان من القياس يستحيل ثبوتها في حقه . وأما قياس الأولى فهو غير مستحيل في حقه . بل هو واجب له وهو مستعمل في حقه عقلاً ونقلاً[1] » ثم يشرح هذا القياس بما لا يخرج عن كتابات ابن تيمية .

ليس في كلام ابن القيم شيء جديد ؛ بل هو يعبر عن بعض آراء ابن تيمية جملة ، ويكاد يورد بعض عباراته بنصها . ولم يفرد ابن القيم لنقد المنطق الأرسططاليسي كتاباً خاصاً . ولم يتجه في هذا النقد نحو فكرة أو أفكار معينة بالذات . وهذا الإتجاه المعين في نقد المنطق الأرسططاليسي نحو فكرة بذاتها نجده لدى مفكر شيعي هو الوزير الصنعاني (٨٤٠هـ) فقد كتب الصنعاني تحت تأثير ابن تيمية ـ إلى حد ما ـ كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » .

والفكرة التي يحاول الصنعاني أن يوضحها في كتابه : هي أن للقرآن أساليب في الإستدلال تخالف أساليب اليونان . وسيتبين هذا مما سنعرضه من كلامه .

يرى الصنعاني أن القرآن قد جمع بين دفتيه أصح العلوم وأوضحها في العقول ، كما ضم أفضل الأعمال وأيسرها على الناس واشتمل من البراهين العقلية ما يسمو على فني المنطق والكلام ، لأن القرآن كتاب شامل عام للخواص والعوام ، وقد سلم مما اشتمل عليه المنطق والكلام من تصنع وتكلف في البديهيات والمسلمات ، وليس فيه أبداً أساليب الفلاسفة والمتكلمين الصناعية[2] .

---

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح السعادة ، جـ ٢ ص ٨١ ـ وانظر أيضاً إغاثة اللهفان (طبعة القاهرة سنة ١٦٤٢) .

(٢) محمد بن إبراهيم الوزير الحق الصنعاني (المتوفي في ٧ من المحرم من سنة ٨٤٠) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (طبع الجمعية العلية الأزهرية المصرية الملاوية سنة ١٣٤٩هـ) ص ٧ .

ثم يذكر « أنه نبغ في هذا الزمـان من عادى علوم القـرآن وفارق فـريق الفـرقان وصنف في التحـذير من الإعتمـاد على ما فيـه من التباين في معـرفة الـديان وأصول قواعد الأديان ، وحث على الرجوع في ذلك الى معرفة قوانين المبتدعة واليونان ، منتقصاً لمن اكتفى بما في معجـز التنزيـل من البرهـان . مقيماً لتلقي كثير من محكماته بالقبول والإيمان[1] » .

ثم يعلل الداعي إلى تأليفه كتابه فيقول هـو « نقض ما أدعـاه وفي بيان بعض ما اشتمل عليه كتاب الله من الـدلائل الغنيـة في الإعتقاد عن الإشغـال بكتب الأوائل[2] .

ويفرد الصنعاني بعد ذلك فصلاً طويـلاً في أن من يقول بقصـور القرآن عن الوفاء بالدلالة على الربوبية والتوحيد والنبـوات باطـل ومخالف للمعقـول والمنقول وإجماع المسلمين . ويحلل في هذا الفصل بعض الآيات القرآنيـة ويذكر أنها دلائل على أن القرآن هو الطريق الوحيد لإثبات وجـود الله ويذكـر إجماع المسلمين من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد معرفة أدلة التـوحيد من غير ظن ولا تقليد . وكمـا أن المتكلم ينظر في كتب شيـوخه ليتعلم منهـا الأدلة من غير تقليد غيره ، فكذلك من نظر في القرآن ، يتعلم منـه الأدلة من غير تقليد . بل القرآن الذي منه تعلم المتكلمون النظر ، لكنهم غلوا فيه . ولم يقتصروا على القدر الكافي النافع المذكور في كتاب الله[3] . ويورد الصنعاني ما تيسر « من نصوص أهل البيت عليهم السلام على الإكتفاء بالجمل والحث على ذلك وكراهـة الغلو في علم الكلام[4] . ويقـرر أن التدقيق الفلسفي في التـوحيـد ينتـج الفسـاد[5] ، لأن الإسـلام دين الفـطرة من غيـر احتيـاج إلى فلسفة[6] .

---

(١) نفس المصدر ص ٨ .

(٢) الصنعاني . ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٩٧ .

(٣) الصنعاني . ص ١٧ .

(٤) الصنعاني ص ٢٤ .

(٥) الصنعاني ص ٤٥ .

(٦) الصنعاني ص ٤٧ .

ثم يذكر أن الجاحظ قدم لنا في كتابه العبر والاعتبار من عجائب المخلوقات الضرورية ما يجعل الإنسان يتفكر فيها ويتعمق في حقيقتها . كما أن النظر في علم التشريح وعجيب خلق الإنسان والتأمل لم يدرك من ذلك بالعيان . كل هذه أدلة على التوحيد .

ولكن أهل المنطق لا يوافقون على هذا ، بل يرون أن اطراد النظر في هذه الأمور نظراً مخصوصاً ينبني على مقدمات مرتبة مركبة تركيباً مخصوصاً على وجه معين ينتج العلم فقط[1] .

ولا يوافق الصنعاني على ما يذهب اليه المناطقة . ويورد كلاماً للشيخ مختار بن محمود المعتزلي عن شيخه محمود الملاحمي أنه لا يشترط في العلم بالله أن ينبني على المقدمات المنطقية والأساليب النظرية ثم يقول الصنعاني « وكيف ينكر هذا ويستبعد وقد حكى الله سبحانه وتعالى عن الهدهد وهو من العالم البهيمي أنه وحد الله تعالى . واحتج على صحة توحيده بذلك حيث قال سبحانه حاكياً عنه . ﴿ ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض﴾ يعني المطر والنبات فاحتج بحدوث هذين الأمرين المعلوم حدوثهما وتكررهما وحاجة جميع الحيوانات إليها ، مع أنه ما قرأ في المنطق ولا عرف علم الكلام وقد قرر الله سبحانه وتعالى كلامه وحسنه ، فكيف لا يحسن مثله من إنسان ناطق عاقل مكلف مخاطب » .

ثم يقول « وحاصل هذا ، أن النظر عند أهل المعارف أو بعضهم شرط إعتباري . ووقوع العلم واليقين بعده كوقوع الرقة والبقاء والخشوع ونحو ذلك فما هو من فعل الله سبحانه وتعالى ونفعه معلوم ، وإن لم يقع على ترتيب أهل المنطق . ومستند العلم التجربة الضرورية ، فانه يقع للصالحين ممن لا يعرف ترتيب المقدمات بذلك النظر من اليقين والخشوع ما لا يقع للمتكلمين » .

ثم يذكر الصنعاني أن أئمة أهل البيت لم يعرفوا المنطق . ولم يصوغوا

---

(١) الصنعاني . ترجيح ٤٩ .

أدلتهم على التوحيد في صور ، وأن الإمام علياً لم يعرفه في خطبه ولا مواعظه وكذلك سائر الأئمة قدموا أدلة التوحيد من غير ترتيب مقدمات المنطق ولا تقاسيم أساليب المتكلمين . ودرج السلف على ذلك .

وينتهي الصنعاني إلى القول بأن هناك اختلافاً شديداً بين الأسلوبين . وأن أسلوب المسلمين أرجح بكثير من أسلوب اليونان والمتكلمين . « فهذا أسلوب الأنبياء والأولياء والأئمة والسلف في النظر . وخالفهم بعض المتكلمين وأنواع المبتدعة ، فتكلفوا وتعمقوا وعبروا عن المعاني الجلية بالعبارات الخفية[1] .

ويمكننا أن نستنتج من كلام الصنعاني مسألتين ـ أولاً . يرى الصنعاني أن أسلوب القرآن يخالف أسلوب اليونان . ولعله يشير بهذا إلى الفكرة القائلة باستناد أساليب القرآن على وضوح اللغة العربية ، بينما أساليب اليونان تستند على عبقرية اللغة اليونانية ، واللغتان مختلفتان في خصائصهما ، فحدث الالتباس والاضطراب حين طبق منطق اليونانية على مسائل العربية ـ ثانياً . نستطيع أن نلمس من كلام الصنعاني أنه تأثر بابن تيمية ، والصنعاني يذكر اسمه مستشداً به في مواضع عدة من كتبه .

أتى بعد الصنعاني عالم آخر حارب المنطق الاسطاليسي محاربة عنيفة . هذا العالم هو جلال الدين السيوطي (٩١١هـ) وليس لجلال الدين السيوطي آراء جديدة في نقد المنطق . ولكنه أرخ لنا نقد المسلمين للمنطق الارسطاليسي أو اليوناني في كتابه « صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام[2] » ، وهذا الكتاب يعتبر أوسع موسوعة فيما نعلم في موضوع نقد المنطق اليوناني .

أما عن مادة الكتاب نفسه ، فإن السيوطي يبحث موقف علماء المسلمين من علم الكلام وعلم المنطق . ويقول في مقدمة كتابه « قد رأيت أن أصنف

---

(١) الصنعاني : ترجيح ص ٥٠ .

(٢) وقد نشرت هذا الكتاب في طبعة علمية (القاهرة ١٩٤٦م ـ ١٣٦٦هـ) .

كتاباً مبسوطاً في تحريم المنطق على طريقة الاجتهاد والإستدلال جامعاً مانعاً . ولما شرعت في ذلك ولزم منه الإنجرار إلى نقل نصوص الأئمة في منع النظر في علم الكلام لما بينهما من التلازم ،سميت الكتاب «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام[1] » . ولن نبحث في موضوعات الكتاب ، فقد سبق أن عرضنا لمعظم موضوعاته في كتابنا هذا . ولكننا سنحاول أن نبين ميزتين هامتين لكتاب السيوطي تجعلان له قيمة علمية لا تقدر .

الميزة الأولى : الترتيب التاريخي لموضوعات الكتاب . فقد التزم السيوطي الترتيب التاريخي في كتابه. فتكلم أولاً عن إبتداء وضع المنطق، ثم إبتداء دخوله في ملة الإسلام ، وابتداء جمع الأصول به ، وابتداء فشوه في المتأخرين ثم أخذ يعرض لأقوال علماء الإسلام في نقد المنطق وتحريمه مراعياً في ذلك ترتيباً تاريخياً . وقد بين السيوطي منهجه هذا في قوله :

« ذكر من صرح بذم المنطق أو تحريمه من أئمة الإسلام . لا شك أن المجتهد يحرم عليه إحداث قول لم يقل به أحد ، واختراع رأي لم يسبق إليه . ولهذا كان من شروط الاجتهاد معرفة أقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم إجماعاً واختلافاً لئلا يخرق الاجماع فيما يختاره . فوجب ذكر أقوال العلماء في هذه المسألة قبل إقامة الدليل لكون الكتاب مؤلفاً على طريقة الاجتهاد »[2] ثم يبدأ السيوطي في إيراد أقوال علماء المسلمين في ذم المنطق ونقده مبتدأ بالشافعي ومنتهياً بابن تيمية ، كما راعى هذا الترتيب في حديثه عن علم الكلام .

الميزة الثانية : تلخيص بعض الكتب المفقودة . لخص لنا السيوطي خلال عرضه لآراء العلماء وأقوالهم في نقد المنطق والكلام كتباً لهؤلاء العلماء ، بعضها مفقود وبعضها ليس في متناول أيدينا الآن . فأفاد السيوطي

---

(١) السيوطي صون ص ٣ ـ ٤ .

(٢) السيوطي . صون . ص ١٤ .

بذلك الدراسة التاريخية الفلسفية أكبر إفادة . ومن أهم الكتب التي لخصها لنا السيوطي . كتاب ابن تيمية في نقد المنطق . فإن السيوطي يذكر أن لابن تيمية كتابين أحدهما صغير لم يتيسر له الاطلاع عليه ، وآخر كبير مجلد في عشرين كراسة . . واسم هذا الكتاب « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » وأن هذا الكتاب الأخير هو ما سيقوم بتلخيصه ، ويسمى هذا التلخيص « جهد القريحة في تجريد النصيحة[1] » ثم يقوم السيوطي بتلخيص الكتاب تلخيصاً متقناً مفهوماً ويقول في آخره « هذا آخر ما لخصته من كتاب إبن تيمية ، وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرف في الغالب ، وحذفت من كتابه الكثير ، فإنه في عشرين كراسة . ولم أحذف من المهم شيئاً ، إنما حذفت ما لا تعلق له بالمقصود مما ذكر استطراداً أو رداً على مسائل من الإلّهيات أو نحوها ، أو مكرراً أو نقضاً لعبارات بعض المناطقة . وليس راجعاً لقاعدة كلية في الفن أو نحو ذلك . فإذا طالع كل واحد كتابي هذا المختصر ، استفاد منه المقصود بسهولة أكثر مما يدركه الأصل . فإنه وعر صعب المآخذ[2] » أما عن الأصل الذي استمد منه السيوطي تلخيصه ، فقد نشر عام (١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م) . وكان أحد مراجعنا الهامة في هذا الكتاب .

٢ - القسم الثاني

أما القسم الثاني فهو الذي بحث في مسألة التحريم ، فأهم ممثليه فقيه شافعي ممتاز هو عبد الوهاب السبكي (٧٧١هـ) . ولم يوافق السبكي على تحريم المنطق إطلاقاً ، بل أتى برأي بين التحليل والتحريم فيحرمه هو والفلسفة على من لم ترسخ قواعد الشريعة في قلبه ، ويمتلىء جوفه من عظمة هذا النبي الكريم وشريعته ، ويحفظ القرآن العزيز وشيئاً كثيراً جداً من حديث النبي صلى الله عليه وسلم على طريقة المحدثين ، ويعرف من فروع الفقه ما

---

(١) السيوطي . صون ٢ .

(٢) السيوطي صون ٣٤٣ .

فيه يسمى فقهياً مفتياً مشاراً إليه من أهل مذهبه إذا وقعت حادثة فقهيـة ، وأما من وصـل إلى هذا المقـام الديني وتسلح بكـل هذا فله النـظر فيها للرد على المناطقة والمتعلقة ولكن بشرطين : أحدهما ، أن يثق من نفسه بأنه وصل إلى درجة لا تزعزعها رياح الأباطيل وشبه الأضاليل وأهواء الملاحدة . والثاني ، ان لا يمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام . ويعترف السبكي بأنه قد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الفلسفة بكلام المتكلمين . وأدى الحال إلى طعن المشبهة والحشوية والمجسمة من رعاع الخلق في الأشاعرة والشوافع . وهو يقصد ابن تيمية . ويهاجم نصير الدين الطوسي وغيره من أتباعه ممن قاموا بالمزج أما أن حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي قد خاضوا في علوم الفلسفة ودونوها وخلطوها بكـلام المتكلمين فهو يعتـرف به . ولكنـه لا ينكـر إن هذين إمـامان جليـلان عظيمـان ، ولم يخض واحد منهمـا في هذه العلوم ، حتى صار مكتملاً في الدين وأصبحا مثلاً كبرى في معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة . فمن وصـل إلى مقامهمـا ، لا يلام عليـه النظر في الكتب الفلسفية ولا يمنع ، بل هو مثاب مأجور[1] .

من هذا يتبين لنا علة هذا الموقف الذي وقفه السبكي . فقـد حاول أن يوفق بين اشتغال بعض علماء الشافعية بالمنطق الارسطاليسي ، وبين فتوى ابن الصلاح، فأدلى بهذا الرأي المتوسط . وكان لهذا الرأي أثر كبير فيما بعد فـرددتـه كتب المنـطق بحيث نـراه في جميـع شـروح السلم لـلأخضـري . (٩٤١هـ) واستنـاداً على هـذا المـوقف استمـر بعض علمـاء المسلمين في الكتابة والتصنيف[2] في المنطق ومع ذلك يمكننا أن نقول إن كثيرين من فقهاء المسلمين استمروا على عداوتهم للمنطق الارسطاليسي وعلى تلمس الوسائل لمحـاربته بعـد ابن السبكي . يذكـر طـاش كبـري زاده (٩٦٣هـ ، ١٥٥٤ -

---

(١) عبد الوهاب السبكي : معيد النعم ومبيد النقم (طبع ليون سنة ١٩٠٨م) ص ١١١ - ١١٢ .

(٢) ومن الأمثلة على هذا كتب المعاهد الأزهريـة الآتية : حـاشية الصبـان على الملوي - حاشيـة الباجوري على متن السلم - حاشية المنطق على شرح ايسـاغوجي للشيـخ عليش . الايضاح لمتن إيساغوجي للشيخ محمد شاكر .

١٥٥٥م) إختلاف الفقهاء في اعتبار المنطق علمياً شرعياً أو غير شرعي[١] . ويذكر أن الفقهاء أخرجوه من نطاق المباحث الشرعية ، ما دام هذا العلم غير موجود في التراث الإسلامي النبوي . وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة للعلوم الشرعية إليه ، لأن العلوم الشرعية لا تحتاج إلى علم ليس فيها . وينكر طاش كبري زادة هذا أشد الإنكار ، ويرى أن من قال إن المنطق علم غير شرعي ، إن أراد بذلك ما يخالف الشرع فهذا من عدم الوقوف على المسائل المنطقية وجهله بها وإن أراد أن صورته غير مأخوذة من الشرع فليس كذلك . إذ كم من أقيسة برهانية واردة في الشرع ومبثوثة فيه . وإن أراد أنه مما وضعته الفلاسفة مادة ، فليس في ذلك نقض ، بعد أن لم يخالف الشرع ، وهناك علوم مثل علم الحساب الذي وضعته الفلاسفة ، له مدخل عظيم وتطبيق في كثير عن الأمور الشرعية ولم يقدح فيه واحد من علماء الشريعة .

ثم يتكلم طاش كبري زادة عن فضل المنطق على العلوم ويقول « إن بعض الحكماء أجراه مجرى الرئيس للعلوم العقلية ، حتى إن بعض العلماء جعلوه من فروض العين لكونه موقوفاً عليه الواجب المطلق . وكمان مقدوراً للمكلف حتى حكم بعض من الحكماء الاشراقية أن رياضة المتصوفة وسلوكهم تدور أيضاً على قواعد المنطق وبالجملة المنطق علم باهر البرهان ، وكالشمس لا تخفى بكل مكان ، ولا يجحد فضله إلا من يعشو عن إدراك الحقائق ، ويعمى عن فهم الدقائق » ثم يورد شعراً في مدح المنطق وشعراً في ذمه[٢] . هذا الدفاع الشديد عن المنطق يثبت تماماً أنه كانت هناك معارضة قوية له بين طبقات الفقهاء في العصر الذي عاش فيه طاش كبري زادة .

ويرى حاجي خليفة (١٠٦٧هـ - ١٦٥٨م) - وهو مؤرخ متأخر ولعله يؤرخ أيضاً لعصره - أن الفقهاء يهاجمون المنطق الارسطاليسي وهو أصل كل

---

(١) طاش كبري زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة - طبعة حيدر آباد - الجزء الأول سنة ١٣٢٨ جـ٢ سنة ١٣٢٩ ص ٢١ .

(٢) طاش كبري زادة . مفتاح السعادة . جـ١ ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

علم وتقويم كل ذهن ، ولا يخرج تحليله لمهاجمة المنطق الارسططاليسي والدفاع عنه عن كلام طاش كبري زادة[١] . من كل هذا نستنتج أن بعض الفقهاء استمروا على عداوتهم للمنطق الارسططاليسي إلى وقت متأخر من تاريخ الإسلام . ولكننا لا نجد في هذا العصر المتأخر محاولات نقدية تشبه المحاولات التي قام بها ابن تيمية والتي نقد بها المنطق الارسططاليسي في أصوله .

فالفقهاء إذن قاموا بالهجوم على المنطق الارسططاليسي ونقده . رأينا هذا الهجوم أولاً على المنطق الارسططاليسي في موقف علماء المسلمين تجاه الغزالي ، وهو أول من مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين . ثم رأيناه في محاربة علماء المشرق والمغرب لهذا المنطق والمشتغلين به . وعرضنا كيف ظهر النقد عند ابن الصلاح في صورة فتوى تحرم الاشتغال به . ثم توجه نقد المنطق الارسططاليسي وجهة أخرى على يد ابن تيمية . فنقد هذا المنطق نقداً علمياً ، وحاول أن يضع آراء جديدة في المنطق . وانتهى النقد في مدرسة الفقهاء بعد ابن تيمية إلى فريقين من العلماء ـ كما قلنا ـ فريق تابع ابن تيمية في نقده لأصول منطق أرسطو ، وفريق تابع ابن الصلاح في البحث في مسألة التحريم .

---

(١) حاجي خليفة . كشف الظنون (ليبزج) ص ١١١ ـ جـ١ .



الباب الرابع

موقف الإشراقيين من طرق البحث النظرية





الفصل الأول

المنهج المنطقي والمنهج الذوقي

ذكرنا في الأبواب السابقة موقف علماء المسلمين من المنطق الأرسططاليسي ووصلنا إلى أن هؤلاء المسلمين لم يأخذوا بهذا المنطق من ناحية ، ووضعوا منطقاً آخر يخالفه من ناحية أخرى . واستمر موقفهم هذا حتى نهاية القرن الخامس . وفي نهاية هذا القرن مزج الغزالي المنطق بعلوم المسلمين . ولكن الفقهاء لم يوافقوا على هذه الحركة ، وقاوموها مقاومة شديدة . وسنحاول في هذا الفصل أن نبين منهج مفكرين آخرين عاشوا في العالم الإسلامي ولم يقبلوا شيئاً من صور التفكير المنطقية التي ذكرناها يونانية كانت أو إسلامية وهم الصوفية .

يتبين للباحث منذ بدء تكون الصوفية ، البون الشاسع بين منهجهم في المعرفة ، ومنهج المتكلمين والمناطقة ، فبينما كان مناهج هؤلاء الأخيرين يستند على العقل ، قدم الصوفية منهجاً جديداً ، أسموه أولاً ـ الاستنباط القرآني ، أن يردد الصوفي القرآن ، مستغرقاً فيه ، حتى تنفتح له المعاني الإلٓهية . ثم ينتقل إلى معاناة العبادة ، والخلوة والتردد بين المقامات الصوفية والأحوال حتىٰ تنقدح المعرفة الإلٓهية فيه أو تلقى فيه ، فيتذوقها فإذا كان منهج المتكلمين والفلاسفة هو العقل ، فقد انتهى موقف الصوفية إلى الذوق والحدس ، ولسنا نخوض في هذين الطريقين ، إن البحث يكون أدخل في نطاق نظرية المعرفة الإبستمولوجيا ـ وإنما نبحث فيه من ناحية تأديته للصوفية

إلى رفض المنطق الأرسطاليسي من ناحية والمنطق الكلامي من ناحية أخرى وقد اختلف الصوفية أشد الاختلاف مع الفلاسفة والمتكلمين في طبيعة المنهج . ورفضوا العقل وأسسه رفضاً تاماً .

ويرسم الغزالي لنا في صورة رائعة مناهج الطالبين للحق وهم أربع المتكلمون وهم يدعون أهل الرأي والنظر . والباطنية ، وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصصون بالاقتباس من الإمام المعصوم . والفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان والصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة »[1] ويبدأ الغزالي بعد ذلك في إنكار طرق الفرق الثلاثة الأولى : المتكلمين ـ والباطنية ـ والفلاسفة . أما المتكلمون : فطريقتهم في نصرة مذاهبهم أنهم « اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القبول من القرآن والأخبار . وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازمهم مسلماتهم . وهذا قليل النفع في حق ما لم يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً »[2] وقد رأينا من قبل أن الغزالي يعيب على المناطقة استخدامهم لأدلة ضعيفة في البحث. ثم ينكر الغزالي طريق الفلسفة ـ أي منطق أرسطو ـ وقد رأينا أن الغزالي بعد أن أوصى باستخدامه تنبه إلى ما قد ينتجه تطبيقه في علوم المسلمين من متناقضات فهدم فكرته الأولى عنه . ثم يهاجم الغزالي طريق التعليمية[3] . أما الطريق الوحيد للحق لديه فهو ما لا يمكن التوصل إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات » تنتهي إلى طريقين مختلفين في التوصل إلى المعرفة : أحدهما طريق النظر والآخر طريق الذوق .

ويقسم صاحب أبجد العلوم « البحث في الإلٓهيات تقسيماً أدق من

---

(١) الغزالي : المنقذ ٦٤ ، ٧٦ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٧١ ، ٨٠ .

(٣) الغزالي المنقذ ص ٩٠ ـ ٩٣ .

تقسيم الغزالي فيرى أن هذا البحث لا يخلو إما أن يكون على طريق النظر أو على طريق الذوق . فالأول إما على قانون فلاسفة المشائين ، فالمتكفل له كتب الحكمة ، أي أننا نعرفه من كتب الفلاسفة أو على قانون المتكلمين . والثاني إما على قانون فلاسفة الإشراقيين ، فالمتكفل له حكمة الإشراق ونحوه[1] أو على قانون الصوفية واصطلاحهم والمتكفل له لكتب التصوف . وهذا في الواقع تأريخ دقيق لطرق البحث عند المسلمين . فهذه الطرق يقسمها صاحب أبجد العلوم إلى قسمين طريق النظر وطريق الذوق . وينقسم طريق النظر إلى قسمين ـ طريق الفلاسفة أي المنطق اليوناني ـ وطريق المتكلمين أي المنطق الإسلامي . وينقسم الطريق الأخير إلى قسمين : طريق الإشراق ، وطريق التصوف .

ويفرد طاش كبري زادة فصلاً في « النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية » ويقرر أن هناك طريقين ـ الأول منهما طريق الإستدلال ـ والثاني طريق المشاهدة[2] . والأول درجة العلماء الراسخين والثاني درجة الصديقين . ثم إن كلاً من الطريقين قد ينتهي إلى الآخر ، فيكون صاحبه مجمعاً للبحرين ، أي يجمع بين الاستدلال والمشاهدة ، أو العلم والعرفان ، أو الشهادة والغيب . فالسالكون إلى الحق إذن مع كثرة الطرق وتعددها نوعان : أحدهما ما يبتدىء من طريق العلم إلى العرفان ، ومن طريق الشهادة إلى الغيب . وثانيهما ـ ما ينجلي الحق له بالجذبة الإلّهية ، فيبتدىء من الغيب ، ثم ينكشف له عالم الشهادة ، أي يبدأ بالذوق وينتهي إلى الحكمة العقلية . ثم يقرر طاش كبري زادة أن العلوم منحصرة في أن للأشياء وجوداً في أربع مراتب ـ في الأعيان وفي الأذهان وفي العبارة والكتابة « أما العلوم المتعلقة في الأول من حيث حالها في نفس الأمر هي العلوم الحقيقية التي لا تتبدل باختلاف الأزمان وتجدد الملل والأديان » أي هي العلم الإلّهي وهذه تسمى علوماً حكمية إن جرى الباحث عن أحوالها فيها على مقتضى عقله .

---

(١) نفس المصدر ١٠٧ .

(٢) طاش كبري زادة مفتاح السعادة ص ٦٣ ـ ٦٤ .

وعلوماً شرعية ان بحث فيها على قانون الإسلام أي هي الفلسفة وعلم الكلام والعلوم المتعلقة بالثانية هي العلوم الآلية المعنوية كالمنطق ونحوه ، والعلوم المتعلقة بالأخيرين هي العلوم الآلية اللفظية أو الخطية ، وهذه هي العلوم المعتبرة في ديننا هذا لورود شريعتنا على لسان العرب وعلى كتابه ، ثم إن الثلاثة الأخيرة من هذه الأنواع لا سبيل إلى تحصيلها إلا الكسب بالنظر . وأما النوع الأول أي العلم الإلهي فقد يتحصل بالنظر ، وقد يتحصل بالتصفية ، فهذا التقسيم إذن يعود في آخر الأمر إلى تقسيم الطريق الى نظرية وصوفية أو ذوقية . ولم يقبل الصوفية الطريق الأول وأنكروا كل الطرق التي تقوم على النظر ، كما أن أهل النظر أنكروا طريق الصوفية . لأن طريق التصفية صعب الوصول ، لأن محو العلائق كما يتطلب التصوف إلى حد يؤدي إلى انكشاف المعارف متعذر ، بل قريب من الممتنع ، وان أفضى الى القصد ، أي إلى علم فثباته أبعد منه . ذلك لأنه تجربة ذاتية لا تقوم على قانون عام مسلم به « ثم إن أدنى وسواس وخاطر يمحو ما حصل ، ويقطع ما وصل »[1] وبهذا يفسرون نتائج التصوف تفسيراً مرضياً بحتاً patholopique (وهو رأي يذهب إليه بعض علماء النفس المحدثين) فيقولون « إنه قد يفسد المزاج ويختلط العقل في أثناء تلك المجاهدات الصعبة والرياضات الشاقة » .

ويرد الصوفية على هذا بأن العلوم الحاصلة بالنظر مشوبة بأحكام الوهم ، وغير خالصة من عمل الخيال ، وأن المعتزلة تلجأ في أحكامها إلى قياس الغائب على الشاهد ، وتنتهي أقيستهم هذه إلى أخطاء شنيعة وضلال ظاهر . وعلى العكس من هذا طريق التصوف ، إنه تصفية روحية والفيض من بين العلوم الحقيقية هو الطريق الوحيد للعلم وبواسطته تنكشف علوم إلهية ومعارف ربانية «ويرد عليهم وارد إلهام هو حديث عهد بربه»[2] وأما أن طريق التصوف صعب الوصول فلا يقدح في قوة اليقين وصحة العلم . . . أما التفسير المرضي

(١) نفس المصدر جـ١ ص ٦٦ .

(٢) نفس المصدر جـ١ ص ٦٤ .

للتصوف باعتباره إختلالاً في المزاج ، فإن المتصوفة قلما يحدث لهم هذا « لأنهم كما أنهم أطباء النفوس والأرواح ، كذلك عارفون بأحوال البدن والأشباح ، فالرياضة على ما شرطوه من الأحوال ، أمان من العناء والإختلال » . أما ما يحدث لبعض المتصوفة من شذوذ أو اضطراب عقلي ، فإنه نشأ عن شذوذ واضطراب أصلي في النفوس قبل البدء في الطريق .

يعطينا هذا صورة عن بعض النزاع الذي ثار بين أهل النظر من المتكلمين وأهل الذوق من الصوفية ومحاولة كل فريق منهما أن يقدح في طريق الآخر . وكان بجانب هذا أيضاً نزاع بين الصوفية الإشراقية وبين الفلاسفة المشائين ، لا في تصور طريق المعرفة بحسب ، ولكن في مصدر كل من هذين الطريقين ، فمصدر الطريق الإشراقي هو كما يقول السهروردي « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون » وأفلاطون هو الفيلسوف الحق لأن حكمه البحثية على طريقة الإشراقيين « وهي التي قررها وأخبر عنها الصدر الأول من الحكماء الذين هم من[1] جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء كأغاثاذيمون وهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم » إنهم في تجربتهم الصوفية ، يتشبهون بالمبادىء الأولى ، ويتخلقون بأخلاق الله ، أي يحققون في أنفسهم ويطوون فيه العالم الأكبر كله ويتجردون عن المادة من جميع الوجوه بالمعارف على ما هي عليه هيئة الوجود[2] .

أما الحكمة التي عليها الأرسطاليسيون فهي حكمة متهافتة القواعد باطلة الأصول « ولا التي عليها المشاؤون أصحاب المعلم الأول أرسطاليس لضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم »[3] وقد أدى هذا إلى أنهم حرموا عن الوصول أي معاينة المعاني ومشاهدة الموجودات مكافحة . إنهم لجأوا إلى الفكر ونظم الدليل في صورة قياس وبرهان واعتملوا ونصبوا الحدود والرسوم ولم يعرفوا تناوب الأنوار الإشراقية[4] فالأرسطاليسيون إذن عند الإشراقيين لم

---

(١) شرح حكمة الإشراق ص ١٦ .

(٢) شرح حكمة الإشراق ص ٤ .

(٣) شرح حكمة الإشراق ص ٥ .

(٤) شرح حكمة الإشراق ص ٢٠ .

يصلوا إلى المعارف الحقة ، ما داموا حرموا من طريق الكشف والمعاينة وإشراق المعارف لم يعرفوا الحكمة المؤسسة على الإشراق ، الكشف ، حكمة المشارقة من أهل فارس . إن حكمتهم كشفية ذوقية ، فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها . » وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء اليونان ، خلا أرسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير »[1] ، ويهاجم السهروردي ابن سينا لمشائيته ولمهاجمته لأفلاطون ويرى أن الالتحام بأرسطو لا يؤدي إلى المعرفة الحقة . غير أن الإشراقية اتخذت بالرغم من هذا مبدأ لها دراسة المنطق الأرسطاليسي ، بل جعلت دراسته رياضة روحية ، وقد أدى هذا إلى عملية إصلاح كبيرة في المنطق الأرسطاليسي[2] .

وسنتكلم عن هذه المحاولة في الفصل الثاني . ولكن ما أريد أن أوجه إليه الأنظار أنه كان هناك نزاع بين الفلاسفة والصوفية حول طريق البحث وأن الصوفية رفضوا العقل وأداته ، وآلته أي المنطق ـ سواء أكان منطقاً أرسطاليسياً أو منطقاً إسلامياً .

ويلاحظ أن الصوفية يرفضون المنطق الأرسطاليسي من حيث أنه طريق نظري . ولهذا لم يتعرضوا لنقد تفصيلات هذا المنطق ، ولم يحاولوا وضع منطق جديد . ولكن الإشراقية الصوفية اتخذت المنطق رياضة عقلية ثم عدلت فيه وسنرى السهروردي ينقد بعض مباحث المنطق الأرسطاليسي أولاً ، ثم يضع مذهباً منطقياً ثانياً ، أو بمعنى أدق يختصر المنطق الأرسطاليسي إختصاراً مبتكراً ثانياً . ويسمي كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث إشراقية بحيث يمكننا نحن أن نطلق على مجموع تلك الآراء المنطق الإشراقي ، وسنبحث في الفصل القادم موقف السهروردي من المنطق الأرسطاليسي ، بل من المنطق اليوناني ومحاولته المنطقية الجديدة .

---

(١) شرح حكمة الإشراق ص ١٢ . (٢) شرح حكمة الإشراق ص ٢٠ .



المنطق الإشراقي عند السهروردي

قلنا إن للسهروردي تجاه المنطق الأرسطاطاليسي موقفاً مزدوجاً ـ فهو يقبل المنطق عامة ، ويعتبره إحدى رياضات المتصوفة الإشراقية ثم يضع منطقاً جديداً ثانياً ، أو يحاول أن يختصر هذا المنطق ثانياً . وقلنا إنه بهذا يخالف الصوفية الذين لم يقبلوا أي صورة من صور التفكير النظري . وإن كان السهروردي نفسه يصرح بأنه توصل إلى إبتكار هذا المنطق بواسطة الذوق ، ويسمي كثيراً من أبحاثه الجديدة ضوابط إشراقية . فيقرر أنه في حكمة الإشراق يبدأ على سياق يبتني على الذوق والكشف ومشاهدة الأنوار بخلاف سياق المشائين الذي يبتني على البحث الصرف . ويصف هذا السياق الصوفي بأنه « سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل أتعاباً في التحصيل »[1] ويقرر في فقرة أخرى أنه سيجعل الآلة الواقية للفكر ، أي المنطق مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد[2] . ويشرح الشارح هذا المنطق الإشراقي بأنه موجز حذفت منه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال ، وأن السهروردي بين فيه أشياء كانت في طريقتهم غير محصلة ولا مهذبة ، ويصف السهروردي كيفية حصوله على هذا المنطق الموجز فيقول « لم يحصل لي أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر ـ ثم طلبت الحجة

---

(١) شرح حكمة الإشراق. ص ١٠ ـ ١٦ . (٢) شرح .... ص ٢٧ .

عليه »[1] أي أنه حصل عليه بالذوق ، ثم حاول البرهنة عليه نظرياً . وهذا ما يجعلنا نسميه منطقاً إشراقياً ، بالرغم مما في هذه التسمية من تناقض ومن شكنا في صحة ما يقرره السهروردي أنه قد حصل عليه بالذوق أو بالإشراق . إنه محاولة عقلية بلا شك .

وينقسم هذا المنطق الإشراقي عند السهروردي إلى : مبحث التعريف الإشراقي ومبحث القضايا الإشراقية . ومبحث القياس الإشراقي .

أما مبحث التعريف . فللسهروردي نحوه موقف مزدوج . فهو أولاً ينكر التعريف الأرسططاليسي ، ثم يضع ثانياً مبحثه الخاص عن التعريف .

يبدأ السهروردي نقده للتعريف الأرسطاليسي بعرض آراء الأرسططاليسيين والمتكلمين في التعريف ، واختلافهما فيه ، ونقض الأخيرين لاستناد التعريف بالحد إلى فكرة الماهية أي الجنس والفصل[2] . ثم يضع نقده هو للتعريف الأرسططاليسي .

فيذكر أن الأرسططاليسيين يذهبون إلى أن التعريف يتكون من الذاتيين أي الجنس والفصل هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يقررون أن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم ، وهذا يؤدي إلى إنهيار مبحث التعريف بالحد جميعه ، لأن الفصل ليس إلا الصفات الكلية التي يتميز بها أفراد حقيقة واحدة عن أفراد غيرها من الحقائق التي تشترك معها في جنس واحد . فالفصل إذن هو الذاتي الخاص ، فإذا وجد في غير المحدود ، لم يكن خاصاً ، وقد اعتبر خاصاً به وغير محسوس ، فهو مجهول مع الشيء . فلا يمكن التعريف به ، لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف . أما إذا عرف بالأمور العامة ـ أي الشاملة له ولغيره فلا تختص به هو بالذات ـ فلا يكون تعريفاً خاصاً ، كما افترض من قبل . والطريق الحقيقي للتعريف هو : إما طريق

---

(١) شرح . . . . ص ١٦ .

(٢) شرح حكمة الإشراق. ص ٥٢ ـ ٦٥ .

الاحساس فالأمور المحسوسة تدرك تمام الادراك . وإما طريق الكشف والعيان ـ وهو أدق الطرق وأوثقها[1] .

ثم يهاجم السهروردي فكرة الذاتيات وقيام التعريف عليها . فيقول « من ذكر ما عرف من الذاتيات ـ لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه . وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس للمعرف حينئذ أن يقول لو كانت صفة أخرى لاطلعت عليها إذ كثيرة الصفات غير ظاهرة » يقصد السهروردي بذلك أن الطاقة الإنسانية لا تستطيع الإحاطة بجميع ذاتيات الحقيقة التي يطلب حدها . فمّعارف الإنسان ضئيلة تماماً مع عدم تمكنه الوصول إلى كنه كثير من الأشياء . أما التعلل بأنه لو كان للحقيقة ذاتي آخر ، ما استطعنا الوصول إلى الماهية بدونه ، وعلى هذا الأساس ينكرون أي ذاتي آخر للماهية ، فتعليل خاطىء « لأن الحقيقة إنما تكون عرفت ، إذا عرف جميع ذاتياتها . فإذا انقدح جواز ذاتي ، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة ، بل تكون مشكوكة . ويستخلص السهروردي من هذا أن الإتيان بالحد كما إلتزم المشاؤون ـ أي تركيبيه من الجنس والفصل ـ غير ممكن . ويعلل الشارح الشيرازي هذا إما بجواز الاخلال بذاتي لم يعرف ، وإما لصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة . ولهذا عدل المشاؤون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص . ويقرر السهروردي آخر الأمر أن « صاحب المشائين » أي أرسطوطاليس ـ اعترف بصعوبة الإتيان بالحد[2] .

هذا هو موقف السهروردي تجاه التعريف الحقيقي الأرسطوطاليسي . ولكنه لم يكتف بهذا الموقف الهادم . بل وضع مبحثاً للتعريف ، نستطيع أن نعرضه طبقاً للشذرات القليلة التي تركها لنا في كتابه حكمة الإشراق وبعض الجمل التي نقلها القطب الشيرازي عن كتاب المطارحات للسهروردي .

يرى السهروردي أن الشيء إذا عرف لمن يعرف فينبغي أن يكون

(١) شرح . . . ص ٥٩ ـ ٦٣ .

(٢) شرح . . . ص ٥٩ ـ ٦٣ .

التعـريف بـأمـور تخصـه إمـا لتخصيص الآحـاد أو لتخصيص البعض أو للاجتماع . أما عبارة « لتخصيص الآحاد » فيشرحها الشارح « بـأن يكون كـل واحد من تلك الأمور التي هي أجزاء المعرف مختصاً بالشيء كقولنا في تعريف الإنسان إنه ناطق ضاحك كاتب متفكـر » ويعتبر الشـارح هذا التعـريف إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية ، رسماً ناقصاً لخلوه عن الجنس . أما عبارة « لتخصيص البعض » فيشرحها الشارح « بأن يكون بعض أجزاء المعرف مختصاً بالمعرف دون البعض » ويعتبر الشارح هذا التعريف حداً تاماً أو رسماً تاماً إذا كان جزء المعرف غير المختص جنساً قريباً وجزء المعرف المختص إما فصل وإما خـاصة . فـإذا أردنا أن نعـرف الإنسان قلنـا إنه حيـوان نـاطق أو ضاحك . والتعريف الأول حد تام والثاني رسم تام . ويعتبره حداً ناقصاً ، أو رسماً ناقصـاً إن كان الجـزء المعرف غيـر المختص جنساً بعيـداً ، أو ان كان الجزء المعرف المختص إما فصلاً وإما خاصة . فإذا أردنا أن نعرف الإنسـان قلنا إنه جوهر ناطق أو ضاحك « ويرى الشارح هذا أيضاً إذا ما أبـدلنا الجنس القريب بالعرض فنقول إنه ماش ناطق أو ضاحك . أما عبارة « أو للاجتماع » فيشرحها الشارح « بأن يكون التعريف بأمور لا تختص آحادها شيء ولا بعضها بل تخصه للاجتماع ـ هو أن يختص مجموعها بالشيء ـ دون شيء من أجزائه ويعتبر الشارح هـذا التعريف رسمـاً ناقصـاً ، لأنه بـالخاصـة المركبـة أي ان اختصاصه انما يحصل بالتركيب . فنقول في تعريف الخفاش إنه طـائر ولـود وكـل واحد من هـذين الأمرين ـ أي أنـه طائـر وأنه ولـود ـ أعم من الخفـاش ومجموعهما يختص به »[1] فالتعريف إذن يحتوي على ثلاثة أنـواع : **الأول** ـ هو أن يكون بأمور تختص الشيء اما لتخصيص الآحاد او لتخصيص البعض أو للاجتماع وهذا النوع الأخير من التعاريف يعتبره السهروردي أكمل أنواعهـا . يفسر الشارح هذا ـ عن كتاب السهـروردي المطارحـات ـ بأنـه ليس هناك إلا تعـريفات بـأمور تخص الاجتمـاع ، كمـا نقـول في تعـريف الإنسـان ، إنـه

---

(١) شرح . . . ص ٥٢ ـ ٥٦ .

المنتصب القامة البادي البشرة العريض الأظفار ، لأن كـلاً من هذه الأمـور ، وإن جاز وجودها في غير الإنسان ، لكن تختص به دون غيره، مما نعرفه من الماهيات : وما به يتحصل تميزه ، ولا يقدح فيه جواز كون المجموع في ماهية أخرى لا نعرفها . ويرى أن هذه الصعوبة إنما هي في الحـد بحسب الحقيقة والمـاهية لا بحسب المفهـوم والعنايـة ، فإنـه إذا عبر عن الإنسـان بالحيـوان الضاحك المنتصب القامة البادي البشرة ، كان حداً تاماً لا يمنع عن الاصطلاح عليه ، ولا يجوز تبديله بأن يقال : هو حيوان ناطق عريض الأظفار . فـان كل واحـد مما ذكـر في الأول ذاتي بحسب المفهوم والعنـاية ، ولا يجـوز تبديـل ذاتيـات الحد ولا الـزيادة ولا النقصـان فيهـا : وهـذا عنـد السهـروردي ليس برسم ، لأنه باللوازم ، والراسم يعرف أن هذا الاسم ليس لهذه المحمولات ، بل لأمر ينتقل الذهن منها إليه ، بخـلاف الحاد بحسب العنـاية ، فـإن الاسم عنـده لمجموع هـذه المحمولات التي كلهـا ذاتي بحسب المفهوم[1] وينقـل الشارح عن السهروردي أن الحد المفهومي ينتفع به في العلوم نفعـاً لا يقصر عن الذي بحسب الماهية والحقيقة[2] . ويردد هذا في فقرة أخرى أيضاً . بل إن الحد المفهومي ـ عنده ـ أصح من الحد بحسب الحقيقة ولا صعوبة فيه ، لأن الحد بحسب الحقيقة ، كما يذكر ـ قد ينقدح وجوده في ماهية أخـرى لا يعلمها الحاد ، كمـا أنه يجـوز الإخلال بـذاتي للشيء لم يطلع عليـه . وعلى العموم تكثر في هذا الحد الأغـاليط الحديـة . ويفرق السهـروردي بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم ، لأن الرسم يحصل باللوازم . بينما الحد المفهـومي هو مجمـوعة المحمـولات الذاتيـة التي تطلق على الشيء بحسب المفهوم[3] .

هل هنالك صلة بين التعريف بحسب المفهوم والعناية والتعريف بحسب الإسم . في الواقع لا توجد صلة ما . لأن التعريف بحسب المفهوم والعناية هو

---

(١) شرح . . . . ص ٦٢ .

(٢) شرح . . . . ص ٥٢ .

(٣) شرح . . . . ص ٧٢ .

تصور أمور موجودة بالفعل : أما التعريف بحسب الاسم فهو « تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجودة أم لا » فهنالك إذن فرق بين الإثنين . والتعريف بحسب المفهوم والعناية شيء جديد لا يشبه الحد الأرسطاليسي ويبتعد أيضاً عن الحد الإسمي .

أنكر السهروردي الحد الأرسطاليسي ـ كما رأينا ـ ووضع حداً يخالف الحد في جوهره . وجوهر الحد الأرسطاليسي هو فكرة الماهية وتكوينها من الجنس والفصل . واستناد الحد عند أرسطو إلى هذه الفكرة لم يقبله السهروردي لأسباب تتصل بمذهبه العام . ولذلك خلا الحد عنده من فكرة الماهية أو من هذا العنصر الميتافيزيقي . ويكاد السهروردي يتفق مع المتكلمين في انكارهم لاستناد الحد على الماهية وتكوينها من الجنس والفصل . ولكنه يختلف عنهم في اعتباره الحد بحسب العناية هو محمولات ذاتية تطلق على الشيء بحسب المفهوم . ولكن هل نستطيع أن نقبل من السهروردي اعتباراته الخاصة من الذاتيات . أو بمعنى أدق هل نستطيع أن نرجع هذا الحد ـ كما أرجعه الشارح ـ إلى الرسم الناقص بالرغم من أن السهروردي لا يقر بهذا . . . فنلمح الأثر الجاليني فيه . ومع ذلك يمكنني أن أقول إنه على فرض وجود هذا الأثر الجاليني ، فهو عنصر غير أرسطاليسي على الإطلاق .

أما **مبحث القضايا الإشراقي** فيضع السهروردي فيه آراء مبتكرة . فلم يوافق على تقاسيم القضايا التي وضعها أرسطو . بل حاول أن يرد جميع تلك القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية التي يسميها بالضرورية البتاتة ـ والبتاتة من البت أي الجزم والقطع[1] .

إن القضايا تنقسم باعتبار الكمية وباعتبار الكيفية وباعتبار الجهة . وهذا هو التقسيم الأرسطاليسي المشهور والذي يكاد يقبله المنطق الصوري حتى

---

(١) شرح . . . . ص ٧١ .

الآن . ولكن السهروردي يهاجمه أو ينقده . أما في باب الكمية فيتخلص السهروردي من الإهمال والبعضية بالافتراض . أما في باب الكيفية فيتخلص من السلب بالعدول ، فإذا صار السلب جزءاً للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعاً للنسبة ، فتصبح القضايا موجبة . أما في باب الجهة فيجعل السهروردي الجهات من الإمكان والامتناع وغيرهما جزء للمحمول حتى تكون القضايا دائماً ضرورية ، وسنرى المحاولة البارعة التي قام بها السهروردي للتخلص من توسعات المنطق الأرسططاليسي .

أما عن الرد في باب الكمية فيحاول السهروردي أن يتخلص من القضية الجزئية فيقول إنه « في المهملة البعضية الشرطية تقول قد يكون إذا كان أ ب ف جـ د مثلاً أو إما قد يكون أ ب أ و جـ د والبعض فيه إهمال أيضاً ، فإن أبعاض الشيء كثيرة . فلنجعل لذلك البعض في القياسات اسماً خاصاً ـ وليكن مثلاً ج . فيقال : كل ج كذا . فيصير قضية محبطة فيزول عنها الاهمال المغلط » ولكن لماذا يريد السهروردي أن يتخلص من القضية الجزئية . إنه يرى أنه لا ينتفع بالقضية البعضية أي القضية الجزئية إلا في بعض مواضع العكس والنقيض وكذا في الشرطيات . كما يقال : قد يكون إذا كان زيد في البحر ، فهو غريق ، فليتعين ذلك الحال وليجعل مستغرقة . فيقال كلما كان زيد في البحر وليس فيه مركب أو سباحة فهو غريق . وكون صيغة البعض مهملة لا ينكر » اعتبر السهروردي إذن بعض أحوال المقدم في الشرطية كبعض أفراد الموضوع في الحملية ، ولما كانت هذه الأفراد في الحملية مهملة أو بعضية ـ وقد افترضت كلية ـ فيجب أيضاً جعل بعض أحوال المقدم البعضية أو الجزئية في الشرطية كلية . فالسهروردي يتخلص من الإهمال والبعضية بالافتراض . وطريقته في هذا هو أن يحذف إرسال كمية الموضوع أو إهمالها من ناحية . ومن ناحية أخرى فإنه يسمي الأبعاض المحكوم عليها في القضايا الجزئية بأسماء معينة . ثم يحكم على هذا الإسم الافتراضي بحكم كلي شامل لكل فرد من أفراد هذا الإسم الافتراضي . وهذه القضايا الكلية هي وحدها التي يرى السهروردي أنها تفيد في العلوم من ناحية ، وتضبط أحكام

القضايا وتسهلها من ناحية أخرى . يقول السهروردي « إذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوباً يطلب فيه حال بعض الشيء مهملاً دون أن يعين ذلك البعض . فإذا عمل على ما قلنا ، لا تبقى القضية إلا محيطة ، فإن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم إذ لا برهان ، وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل »[1] .

أما في باب الكيفية فيحاول السهروردي التخلص من القضايا السالبة ، فيرد القضايا كلها إلى القضية الكلية الموجبة وذلك بأن « يجعل السلب في المحيطة جزء المحمول والموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة »[2] أما جزء المحمول ، وذلك بأن يجعله بعد الرابطة ، لأنه إذا وضع قبلها كان قاطعاً للنسبة . يرى السهروردي أن السالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للرابطة ، وفي العربية ينبغي أن يكون السلب مقدماً على الرابطة لينفيها كقولهم : زيد ليس هو كاتباً ، وهذه القضية عند السهروردي هي القضية السالبة . لكن إذا ارتبط السلب بالرابطة ، فصار أحد جزئيها (أحد جزئي القضية ـ الموضوع أو المحمول) فالربط الإيجابي بعد باق . يقال زيد هو لا كاتب . وقد صير السلب جزء المحمول . فالمحمول الآن ليس إذن كاتب ، بل ـ لا كاتب ـ وحينئذ تسمى القضية موجبة معدولة . رد السهروردي إذن جميع القضايا السالبة إلى قضايا موجبة معدولة الموضوع أو المحمول ، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلية[3] .

أما في باب الجهة فرد السهروردي القضايا جميعها إلى الموجبة الضرورية وهي ما يسميها بالبتاتة . يقول « إنه لما كان الممكن امكانه ضرورياً والممتنع امتناعه ضرورياً والواجب وجوبه كذلك ، فالأولى أن يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات ، حتى تصير القضية على جميع

---

(١) شرح ص ٧١ - ٧٣ .
(٢) شرح ص ١٠٤ .
(٣) شرح : ص ١٠٥ .

الأحوال ضرورية . كما تقول كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً ، أو يجب أن يكون حيواناً ، أو يمتنع أن يكـون حجراً . فهـذه هي الضروريـة البتاتة »[1] وتفسير هذا : أن الممكن أو الممتنع أو الضروري لمـا جعل كـل منهم موضوعاً للقضية ، وحمل على كل منهم امكانه او امتناعه أو ضروريته ، اعتبر العقل هذا الحمل في الحالات الثلاثـة ضروريـاً ، واعتبر مـادة القضية ضرورية ، وجعل الجهات كلها أجزاء للمحمـولات فأصبحت القضـايا كلهـا ضرورية بتاتة[2] . ويرى السهروردي أن البتاتة هي الوحيدة التي تستخدم في العلوم ، أمـا القضايـا الممتنعة والممكنـة فلا تستخـدم على الإطـلاق . ولا يحدث هذا في الأحكام الدائمة بل في الأحكام الوقتيـة . يقول السهـروردي « إنا إذا طلبنا في العلوم امكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا . ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً بتة إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا . فلا يورد من القضايا إلا البتاتة ، حتى إذا كان من الممكن ما يقـع في كل واحـد (أي من الأفراد الشخصية) وقتاً ما كالتنفس صح أن يقال كل إنسان بالضرورة يتنفس وقتاً ما . وكون الإنسان ضروري التنفس وقتاً ما ، يلزمه أبداً . وكونه ضروري اللاتنفس في وقت غير ذلك الوقت أيضاً ، أمر يلزمه أبداً . وهذا زائـد على الكتابـة ، فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان ، ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما » .

وينبغي أن نلاحظ مسألتين على جانب كبير من الأهمية في رد القضايـا إلى الضرورية البتاتة :

أما الأولى فهي أنه ليس من الـلازم أن ندرج الجهـة في المحمول في القضايا الضرورية نفسها ، لأنه لا حاجة إلى تكرير الجهة ، بينما القرينة دالة على الضرورة فليس من اللازم إذن أن نرد كل إنسان هو بالضرورة حيوان إلى القول ـ بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً ـ. يقـول السهروردي «إذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب ، أو أن يفرض كونها بتاتة دون

---

(١) شرح : ص ٨٤ .
(٢) شرح : ص ٨٤ .

إدخال جهة أخرى في المحمول مثل أن تقول كل إنسان بتة هو حيوان ، أما في غير هذه القضايا ، فيجب إدراج الجهة في المحمول .

أما المسألة الثانية : فهي أنه لا ينبغي التعرض للسلب بعد التعرض للجهات ، وتفسير هذا : أن السلب التام هو ما يكون ضرورياً ، وهذا السلب الضروري يعتبر إيجاباً إذا ما غيرنا مفهومه بمفهوم الامتناع ولفظ السلب بلفظ الامتناع ، فكل إنسان ليس بحجر ، تنقلب إلى كل انسان يمتنع أن يكون حجراً ، فمفهوم الامتناع هنا أوقع السلب تحت الايجاب . وعلى هذا لم تكن ثمة حاجة إلى تغيير السلب بعد تغيير الجهة ، وهذا ما يحدث أيضاً في القضايا الممكنة ، أي في السلب غير التام ، أو السلب الإمكاني ، فإن السلب في القضية الممكنة ينقلب إلى موجبة وذلك بمجرد ادراج الجهة في المحمول . يقول السهروردي « لنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات . فإن السلب التام من الضروري ، وقد دخل تحت الإيجاب إذا ورد الامتناع على ما ذكرنا ، وكذا الامكان واعلم أن القضية أيضاً حكم عقلي سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفي فإنه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض ، وهو اثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء ، والشيء لم يخرج عن الانتفاء والثبوت ، أما النفي والاثبات في العقل فهما حكمان ذهنيان حالهما شيء آخر ، فالمعقول اذن لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفي ولا مثبت ، بل هو في نفسه اما منتف أو ثابت[1] . يكاد السهروردي يعترف هنا بالسلب ، فهو يعتبره حكماً عقلياً ، ولكنه يعود فيقول انه اثبات من حيث أنه حكم بالانتفاء ، وكل حكم بالإثبات أو بالنفي فهو إثبات .

والسبب الذي يدعو السهروردي إلى الاعتراف بالسلب في هذه الصورة هو أهمية السلب في مبحث التناقض ، يقول صاحب التعليقات ، « إنا معشر الإشراقيين لسنا ممن يجوز أن يطوي جانب اعتبار السلوب طياً ، ويهمل جانب النقائض إهمالاً ، فيصير مساغاً لتطرق الأغاليق إلى الأذهان ، ومحلاً لولوج

---

(١) شرح . . . ص ٨٤ - ٨٦ .

شياطين الأوهام بشرورها وظلماتها الى سمـاء الحكمة بدعائم البراهين المنورة بإشراقات العقل ، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيـطة أولاً ، ثم عطف النظر إلى ايجاب سلوبها للموضوعات وجعل الموجبات التي محمولاتها تلك السوالب ضروريات بتاتات[1] ، فالسبب إذن الذي يدعو الإشراقيين أو بمعنى أدق السهروردي إلى اعتبار السلب ، هو كما قلنا من قبل ـ أن له عملاً هاماً في مسألة التناقض ، وهي مسألة تعرض لها السهروردي كما سنرى . ولكن اعتبار السلب هذا ، وضعه السهروردي في صورة الايجاب بل واعتبره إثباتاً ، وعلى هذا نستطيع أن نقول إن السهروردي لم يعترف في باب الكلية والجهة والكيفية الا بقضية واحدة هي القضية الكلية الموجبة الضرورية وهي البتاتة .

فما هي إذن فائدة هذه المحاولة وما هي نتيجتها؟ علل السهروردي هذا بأنه لا يطلب في العلوم البرهنة على قضايـا جزئيـة ، ولكن ما يـطلب هو الحكم الكلي التام ، أو بمعنى أدق القانون العلمي هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن رد جميع القضايا إلى قضية واحدة سيخلص المنطق من كثير من الأبحاث التي لا قيمة لها وستسهله إلى أقصى الحدود .

أما نتيجة رد القضايا الى القضية البتاتة ، فكانت على جانب من الأهمية في مباحث ثلاثة من المنطق : هي مبحث التنـاقض ومبحث العكس ومبحث القياس ، بحيث سنجد أنفسنا أمام قواعد منطقية تخالف القواعـد اليونـانية ، أرسطاليسية كانت أو رواقية .

أما التناقض ، فيقول السهروردي بأنه ـ عند المناطقة ـ اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير ، وهو يوافقهم في هذا التعريف ، ويوافقهم أيضاً في اعتبار شروط التناقض الثمانية : وهي اتفاق القضيتين في الموضوع والمحمول لفـظاً ومعنى ـ والكل والجـزء ، والقوة والفعـل والشرط والاضـافـة والـزمـان والمكـان . ولكن يبـدأ الاختـلاف بين السهـروردي وبـين الـمنـاطـقـة الأرسـطاليسيين حين يضيف المناطقـة في القضايـا المحصورة شـرطاً وهـو

---

(١) المصدر عينه ، الصفحات نفسها .

الاختلاف في الكلية والجزئية فيكون نقيض ك م ـ جـ س ونقيض ك س ـ جـ م . وهذا الشرط لازم عند المناطقة ، لأنه بـدونه يمكن أن تكـذب القضيتان معاً ، مثل الكليتين في مادة الامكان ، كما نقول : كل انسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب . وأن يصدقا معاً مثل الجزئيتين في مادة الإمكان أيضاً . ومن الأمثلة على هذا : بعض الناس كاتب ـ بعض الناس ليس بكاتب .

والحالة الأولى أي كذب القضيتين معاً يعتبر تضاداً ، لأن التضاد يكون بين ك م و ك س . وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا يصدقان معاً ولكنهما قد يكذبان معاً .

والحالة الثانية دخول تحت التضاد ، لأنها بين جـ م و جـ س ، وهاتان القضيتان قد تصدقان معاً . وحكم القضيتين الداخلتين تحت التضاد أنهما لا يكذبان معاً ولكن قد يصدقان معاً . فعدم اشتراط الإختلاف في الكمية يخرج هذه القضايا على أن تكون تناقضاً إلى أن تكون صوراً أخرى من الإستدلالات المباشرة. فلا بد إذن من إضافة هذا الشرط .

ولكن السهروردي لم يقبل إضافة هذا الشرط التاسع ، كما أنه لم يقبل إضافة شرط عاشر أيضاً ، هو الاختلاف في الجهات . فقال « لا يحتـاج إلى زيـادة شرط ، بـل يسلب ما أوجبنـاه بعينه » وهـذه هي عملية التنـاقض عنـد السهروردي . أن يسلب المستدل ما أوجبه بذاته بدون تغيير في الكمية . وهذا ما أملاه عليـه مذهبـه العام الـذي يقرر أن القضيـة المستعملة في العلوم هي الضرورية البتاتة . ونقيض القضية البتاتة ـ كل فـلان بالضـرورة هو ممكن أن يكون بهمانا . هو ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بهمانا . وهكذا في غيره . إذا قلنا لا شيء من الإنسان بحجر مثلاً ، نقيضه ليس لا شيء من الإنسان بحجر ، وقد سلب ما أوجبناه بعينه في النقيضين » فالتناقض إذن عند السهروردي هو إدخال حرف السلب لا غير من غير تغيير في جهة أو في كمية ، فـالقضية الأولى التي يعتبـرها الأرسـطاليسيون ك م نقيضهـا عنـدهم جـ س والقضية الثانية ك س نقيضها عندهم جـ م أما السهروردي فاعتبر نقيض كل من

تلك القضيتين إدخال حرف السلب على القضية . ولكن يلزم من القضية النقيض لوازم جزئية ، فإذا قلنا بالضرورة كل إنسان حيوان ، فنقيضه ليس كل إنسان بالضرورة حيواناً ، ويلزم من هذا النقيض بعض الإنسان ليس بحيوان بالامكان ، فهذه القضية الجزئية لازم من لوازم القضية ليس كل إنسان حيواناً ، وإذا قلنا لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة ، فنقيضه ليس لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة ، ويلزم من هذا النقيض بعض الإنسان حجر بالامكان . يقول السهروردي « لزم من سلب الاستغراق في الايجاب تيقن سلب البعض مع جواز الايجاب في البعض ، ومن سلب الاستغراق في السلب تيقن سلب البعض وجواز سلب البعض » وهذه هي فائدة القضية الجزئية .

وقد اعترف السهروردي بفائدة القضية البعضية في بعض نواحي التناقض والعكوس فقال « ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا في بعض مواضع العكس والنقيض ، ولكن هذه الفائدة هي أنها مجرد لوازم للنقيض ، وليس لها بعد ذلك ثمة فائدة في التناقض ، لأنه ليس لها هي نفسها نقيض « القضية التي خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض » أي ليس لها نقيض من جنسها . لأننا إذا أدخلنا حرف السلب على البعضية ، أدى هذا الإدخال إلى تغاير الموضوعين فلا يصح أن نقول ـ بعض الحيوان إنسان ؛ ليس بعض الحيوان إنساناً « لأنه يهمل التصور فيجوز أن يكون البعض الذي هو إنسان غير البعض الذي ليس بانسان ، فلم يكن موضوع القضيتين واحداً » ومعنى هذا الخروج على قاعدة التناقض ـ هي أن يكون الاختلاف بين القضيتين في السلب والايجاب لا غير ، ولكن الطريقة التي نستطيع بواسطتها الحصول على نقيضين الجزئية هي أن نردها إلى محيطة ، والمحيطة لها نقيض من ذاتها لا يختلف معها إلا في الكيفية ، يقول السهروردي « إذا عينا البعض وجعلنا له اسماً ـ كما ذكرنا من جعله مستغرقاً ـ كان على ما سبق .

نستطيع أن نتبين من هذا أولاً أن رد السهروردي للقضايا إلى الضرورية

البتـاتة أثـر على مبحث التناقض عنـده ، وجعله مختلفاً تمـام الاختلاف مـع الأرسطاليسيين .

ثانياً : أن السهروردي لـم ينكر السلب اطلاقاً لفائدته في التناقض .

ثالثاً : أنه اعترف بفـائدة الجـزئيات في بعض مـواد التناقض . ويـرى السهروردي أن مبحث التناقض كما يعرضه ـ يغني عن كثير من الأبحاث التي وضعها المشاؤون . ويخلص المنـطق من كثير من التـطويلات التي لا فـائدة لها(١) .

أمـا في العكس ـ وأقصد العكس المستـوي ـ فإن السهـروردي يعتـرف أيضاً بفائدة القضية الجزئية ولـزومها . وذلـك أن العكس هو جعـل موضـوع القضية بكليته محمولاً ، والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق والكذب بحالهما ، فإذا أردنا أن نأتي بعكس القضيـة كل إنسان حيوان ، لم نستطـع أن نقول : كل حيوان إنسان . وذلك لأن الموضوع في القضية الأولى أخص من المحمول ، لأن المحمول أعـم من المـوضوع . ولكن في العكس حملنا المحمول على الموضوع ، أو بمعنى أدق حملنا الخاص على كل أفراد العام . فخرجنا اذن على شرط أساسي من شروط العكس ، وهو عدم استغراق حد في العكس لم يكن مستغرقاً في الاصل . فحيوان لم تستغرق في الأصل واستغرقت في الفرع . ويعترف السهروردي بهـذا . ولكن يبدأ الخـلاف بينه وبين الأرسطاليسيين في مسألة عكس الموجبة الضرورية ، فالسهروردي يرى أن عكس الموجبة الضرورية موجبة ضرورية ، سواء كانت جهتها قبل أن تـرد إلى ضرورية إمكاناً أو امتناعاً أو وجوباً . فـالقضية بـالضرورة كـل انسان هـو ممكن أن يكون حيواناً ، عكسها بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون حيواناً فهو إنسان . والقضية : بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً ـ تعكس إلى : بالضرورة بعض ما يجب أن يكون حيواناً فهو إنسان . والقضية : بالضرورة كل

---

(١) شرح ٨٦ ـ ٨٩ .

انسان يمتنع أن يكون حجراً . تعكس إلى : بالضرورة بعض ما يمتنع أن يكون حجراً فهو إنسان . فالسهروردي إذن ينقل الجهة كما هي إلى العكس لتصبح القضايا كلها ضرورية بتاتة « عكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة ، مع أي جهة كانت ، فللمحيطية وللجزئية انعكاس على أن شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً »[1] .

لم يوافق الأرسطاليسيون على عكس الموجبة الضرورية ضرورية . لأنه قد يجوز أن يكون المحمول ضرورياً للموضوع في الأصل : كل كاتب انسان . والمحمول غير ضروري للموضوع في العكس . كل إنسان كاتب لأنه يكون بالإمكان لا بالضرورة . ولهذا اعتبروا عكس القضية الضرورية الموجبة قضية ممكنة موجبة أما السهروردي فلم يقبل هذا لأن القضية الوحيدة المفيدة عنده في العلوم هي القضية البتاتة الضرورية . غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن السهروردي لم يعكس القضية : بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون إنساناً إلى القضية : بالضرورة كل إنسان يجب أن يكوْن كاتباً ، بل إلى : بالضرورة بعض ما يجب أن يكون انساناً فهو كاتب[2] .

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عند السهروردي فهو سالبة كلية ضرورية إذا كان بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر . عكسها : لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة لأنه إن لم يكن هذا العكس صادقاً صدق نقيضه - ليس لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة - ولزم عن هذا - بعض الحجر إنسان لأن السهروردي قرر من قبل أنه يلزم من سلب الإستغراق في السلب ، تيقن الايجاب في البعض . وهذه القضية البعضية إذا ما عكست كانت - بعض الإنسان حجر - وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس . أما الأصل وهو بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر فقد كذب لصدق بعض الانسان حجر : أما العكس : وهو لا شيء من الحجر بانسان لصدق بعض الحجر إنسان .

---

(١) شرح ٩٢ .
(٢) شرح ٩٢ .

ويرى السهروردي أن « الضرورية البتاتة إذا كان الإمكان جزء محمولها ، فإن كان معها سلب ينقل أيضاً ، كقولهم بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتباً، فهو بتاتة موجبة عكسها بالضرورة شيء مما يمكن أن لا يكون كاتباً فهو إنسان ، إن السلب ينبغي أن ينقل مع الإمكان ، لأن العكس جعل المحمول بكليته موضوعاً والموضوع بكليته محمولاً . وقد سلبنا في الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلباً كلياً ، فيجب أن ينقل هذا السلب الكلي في العكس ، لأنه جعل الموضوع محمولاً بكليته لا يجزء منه . السهروردي يتفق مع الأرسطاليسيين في أن عكس السالبة الكلية أي ك س سالبة كلية أي ك س . ويختلف معهم أيضاً في مسألة الجهة ، فهم لا ينقلون الموجبة الضرورية ـ وهي التي تعود اليها سالبة السهروردي الكلية ـ إلى موجبة ضرورية ، ولكنهم ينقلونها إلى موجبة ممكنة . وقد عرضنا لهذا من قبل[1] .

أما السالبة الجزئية : فلا تنعكس عند الأرسطاليسيين ، ولكن السهروردي يرى أنه من الممكن انعكاسها . فاذا قلنا ليس بعض الحيوان إنساناً ـ وعينا هذا البعض من الحيوان الذي ليس بانسان ، وذلك بأن نجعله فرساً أو غيره من الحيوانات غير الإنسانية ، وجعلناه كلياً . فقلنا : لا شيء من الفرس بإنسان . استطعنا ببساطة أن نعكس فنقول : لا شيء من الانسان بفرس . ونستطيع كذلك أن نعكس الجزئية السالبة وذلك بجعل السلب جزء المحمول ، فليس بعض الحيوان إنساناً هو غير إنسان . ثم نعكسها إلى بعض غير الانسان حيوان . أما في الحالة الأولى فاننا رددنا القضية الجزئية السالبة الى قضية كلية سالبة . وذلك بأن نعين النوع الذي سلب عنه المحمول ونعتبره كلياً ، ثم نسلب عنه المحمول سلباً كلياً . أما في الحالة الثانية فرددنا القضية الجزئية السالبة إلى القضية الجزئية الموجبة . وذلك بأن نجعل السلب بعد الرابطة ـ أي مرتبطاً بالمحمول ـ والسهروردي يعتبر السلب الحقيقي ما كانت أداته مرتبطة بالرابطة وتلك الحالتين هي التي يمكن فيهما انعكاس الجزئية

---

(١) شرح ٩٢ .

السالبة . ويرى السهروردي آخر الإمر أن ذكر النقيض والعكس والمهملات البعضية لا فائدة منه على الإطلاق ، ولكن ينبغي ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية[1] .

أما عن **القياس وأشكاله** : فان السهروردي يسقط أولاً الشكل الرابع لأنه « السياق البعيد الذي لا يتفطن لقياسيته من نفسه فحذف » . أما أكمل الأشكال فهو الأول « التام من الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول المقدمة الأولى فيه وموضوع الثانية ، وهو ، السياق التام »[2] والشكل الأول عند السهروردي ضرب واحد مكون من قضيتين موجبتين بتاتين - كل جـ ب بتة وكل ا ب بتة ينتج عنهما كل جـ ا بتة . يقول السهروردي « يجعل السلب في المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة . ولا يقع الخبط في نقل الأجزاء في مقدمات الأقيسة ولأن السلب له مدخل في كون السلب قضية إذ هو جزء التصديق على ما سبق ، فنجعله جزءاً للموجبة » . فالسلب إذن لا يجب أن يحذف وإلا خرجت القضية عن أن تكون قضية لانتفاء جزئها ، بل نضعه في صورة الإيجاب ولكن ليس معنى وضعه في صورة الإيجاب ذكر السلب مع إن إيجاب الامتناع - أي تحويل جهة الامتناع إلى جهة الوجوب - يغني عن ذكر السلب الضروري ، أما الممكن فان ايجابه وسلبه سواء - كما رأينا من قبل - فالسهروردي يتخلص من السلب في المقدمة السالبة بجعله جزءاً للمحمول ، حتى تنقلب المقدمات السالبة إلى موجبة ، ويتخلص السهروردي من الكمية البعضية في المقدمات الجزئية بواسطة الإفتراض كما بينا من قبل - في رده للقضية الجزئية الى كلية « إذا كانت المقدمة جزئية فلنجلها مستغرقة - كما سبق - مثل أن يكون بعض الحيوان ناطقاً ، وكل ناطق ضاحك مثلاً . فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسماً وإن كان معها ، وليكن - د فكل د ناطق وكل ناطق كذا ، على ما سبق أي كل ناطق ضاحك فينتج كل د ضاحك . ويقرر السهروردي بعد ذلك أنه لا حاجة الى

---

(١) شرح ٩٢ - ٩٤ .

(٢) شرح ١٠٢ .

القول: بعض الحيوان د. ثم ضمها الى مقدمة أخرى هي ـ كل د ضاحك ـ لكي تنتج بعض الحيوان ضاحك . وهي النتيجة المطلوب الوصول اليها ، لأن د في الحقيقة هو اسم ذلك الحيوان ، فمن العبث إذن أن نحمل على الحيوان اسمه .

أما عن الجهات : فيرى السهروردي أنه ينبغي أن تجعل جزء المحمول حتى تكون كلها بتاتة « لما كان الطرف الأخير يتعدى الى الطرف الأوسط بتوسط الاوسط فالجهات في القضية الضرورية البتاتة تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو في إحداهما فيتعدى إلى الأصغر . مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة ، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية ، أو ممكن المشي ـ ولا يحتاج الى تطويل كثير في المختلطات » هذا التطويل الذي يذهب اليه المشاؤون . وينتهي السهروردي الى القول بأن « الضابط الإشراقي مقنع ، والسياقان الآخران ، ـ ويقصد الشكل الثاني والثالث ـ ذنابتان لهذا السياق » ولكن ليس معنى هذا أن السهروردي لم يبحث هذين الشكلين ، بل بحثهما في ضوء مذهبه[1] .

أما عن الشكل الثاني فيقول السهروردي « إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول أحدهما على الآخر من جميع الوجوه أو من وجه واحد ، فيعلم يقيناً أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ، ما استحال عليه محموله ، فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر : أيهما جعل هو موضوعاً في النتيجة وأيهما حمل ، فالنتيجة ضرورية بتاتة » يتكلم السهروردي عن إنتاج القضايا الكلية فحسب . ولهذا قال : إذا كانت قضيتان محيطتان . أما إذا كان هناك في مقدمات ضروب هذا الشكل مقدمة جزئية ، فينبغي أن تقلب كلية يقول السهروردي « إن كان في السياق جزئية فلتجعل كلية » وعلى هذا رد السهروردي الضربين الثالث والرابع في هذا الشكل وهماً .

---

(١) شرح ١٢ .

جـ م	جـ س
ك س	ك م
حـ س	حـ س

إلى الضـربين الأولين . ولم يكن هـذا هـو الاختـلاف الـوحيـد بين السهروردي وبين أرسطو في هذا الشكل ، بل حاول أن يـرد قضايـا الضربين الأول والثاني إلى قضيتين موجبتين . وهذان الضربان هما :

ك م	ك س
ك س	ك م
ك س	ك س

وأما طريقته في الرد فهو أن يجعل الجهات والسلوب جزء المحمول . فالمقدمة : كل إنسان بالضـرورة ممتنع بـالكتابـة ، جعل فيهـا الإمكان جـزء المحمـول . وكل حجـر بالضـرورة ممتنع الكتـابة ، في هـذه المقدمـة جعل السلب الضرورة جزء المحمول وذلك بأن أبدل السلب بـالامتناع . ينتـج من هاتين المقدمتين أن الإنسان بالضرورة ممتنح الحجرية . ومن الملحوظ هنا أن المحمول في المقدمتين السالفتين غير متحد ، فهو في القضية الأولى : ممكن الكتابة ، وفي القضيـة الثانيـة : ممتنع الكتـابة . أمـا عند أرسـطو فينبغي أن يكـون المحمـول ـ أي الحـد الاوسط ـ في المقـدمتين واحـداً . يقـول السهروردي لا يشترط اتحـاد المحمول من جميـع الوجـوه في هذا السبـاق » ويـلاحظ أيضاً أن المقـدمتين غير مختلفتين في الكيف بـل هي ـ كما رأينـا ـ موجبتان . يقـول القطب الشيـرازي إن في هذا الشكـل « لا يشترط اختـلاف مقـدمتيه في الكيف عنـد الإشراقيين بخـلافهما عنـد المشائين » أمـا الصـدر الشيرازي فيرى أن الإشـراقيين يقررون اختـلاف المقدمتين في الكيف بـأحد الوجهين ، أي بأن تكون إحداهما موجبـة محصلة والأخرى سالبة بسيطة ، أو يكونا موجبتين لكن يكون محمول إحداهما فقط مشتملاً على سلب .

أما عن اشتراك المحمول في المقدمتين فيقول السهروردي « إنما يعتبر

الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول » فقد اشترك المحمولان المذكوران في المقدمتين الآنفتي الذكر في الكتابة . ولكن اختلفت الجهة ، فكانت إحداهما امكاناً والأخرى امتناعاً أي تكون الجهة التي تجعل جزءاً من محمول المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التي تجعل جزءاً من محمول المقدمة الكبرى ، فالمحمولان إذن يتغايران في الجهة . يقول السهروردي « يجوز تغاير جهتي القضية فيه » والحد الأوسط لا ينبغي على هذا الأساس تكراره بتمامه في هذا الشكل ، لأنه يراعي فيه أن هناك سلباً في إحدى المقدمتين تحت صورة الامتناع ، كما أن الجهة قد تكون امتناعاً في أحدهما وامكاناً أو ايجاباً في الآخر . يكفي اذن في الانتاج أن يتحد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة .

يختلف اذن هذا « القانون الإشراقي » عن « القانون الأرسطططاليسي » الذي ينقل المحمول في الشكل الثاني بتمامه من المقدمة الصغرى الى المقدمة الكبرى بدون اختلاف في الكمية أو الكيفية أو الجهة . فالإشراقيون اذن خرجوا على الشكل الأرسططاليسي في صورته وفي شروطه . أما في صورته : فلأنهم لم يشترطوا الاتحاد أو نقل الحد الأوسط بتمامه من الصغرى إلى الكبرى . أما في شروطه فلأنهم لم يوافقوا على اختلاف المقدمتين في الكيف، بل ردوا السالبة في كل حالة الى موجبة. ويرى السهروردي أنه يمكن بيان هذا القياس بالشكل الأول . يقول « ومخرجه من السياق الأول أن هذين القولين قضيتان استحال على موضوع أحدهما ما أمكن على موضوع الأخرى ، وكل قضيتين استحال على موضوع احداهما ما أمكن على موضوع الأخرى فموضوعهما بالضرورة متبائنان ، ينتج أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متباينان ويلزم أيضاً عن تباين الموضوعين واختلافهما :

أولاً ـ إذا كان محمول احدى المقدمتين في البتاتة ممكن النسبة ـ مثل كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة ـ وكان محمول المقدمة الأخرى واجب النسبة مثل كل حجر بالضرورة غير كاتب. فيلزم : أن الانسان بالضرورة غير حجر .

ثانياً ـ إذا كان محمول احدى المقدمتين في البتاتة ممكن النسبة ،

ومحمول الأخرى ممتنع النسبة مثل كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة ، وكل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة ، فينتج أن الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية . فاختلاف النسبة في الجهة ينتج تباين الموضوعين ، وهذا ما يؤيد النتيجة التي استخلصها السهروردي ببيانه لهذا الشكل بواسطة الشكل الأول . وهذه النتيجة هي ، أن هذين القولين قضيتان متناقضتان موضوعهما بالضرورة متبائنان » وينتهي السهروردي من عرض الشكل الثاني بقوله « اذا علمنا القانون فكل مقدمتين صادفناهما على هذا القانون علمنا أن حالها كما سبق وتركنا التّطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلطة » أما هذا القانون ، فقد ذكرناه من قبل ، وهو اختلاف الموضوعين بحيث يستحيل إثبات محمول احداهما على موضوع الآخر ، على أن نرد القضايا كلها الى الكلية الموجبة البتاتة . ويغني هذا عن تطويل المنطق الأرسططاليسي في هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة ، وهي في منطق السهروردي واحدة[1] .

أما عن الشكل الثالث فيقول السهروردي « إذا وجدنا شيئاً واحداً معيناً كالأوسط وصف لمحمولين ، علمنا أن شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة » وهذا التعريف للشكل الثالث يتفق مع التعريف الأرسططاليسي له ، فالحد الأوسط هو موضوع في المقدمتين . والنتيجة أن شيئاً من المحمولين موصوف بالمحمول الآخر . ومعنى هذا أن النتيجة لا بد أن تكون جزئية . والأمثلة التي يعطيها السهروردي تثبت هذا فمثلاً « أن يكون زيد حيواناً أو زيد إنساناً ، علمنا أن شيئاً من الحيوان إنسان . بل وشيء من الإنسان حيوان على أي طريق كان . وإذا كان هذا الشيء المعين معنى عاماً ، فيجعل مستغرقاً كقولنا : كل انسان حيوان وكل انسان ناطق . فصار هذا الحصر شيئاً معيناً موصوفاً بالأمرين فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر » وهذه النتيجة الجزئية هي بعض الحيوان ناطق . بل ان السهروردي يعترف صراحة بأن النتيجة في ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول ، لا يلزم اتصاف كل واحد من

---

(١) شرح ص ١١٠ ـ ١١٢ .

المحمولين بالآخر في هذا السياق . فان المحمولين أو أحدهما ، ربما يكون أعم من الموضوع الذي هو الأوسط ، والطرف الآخر فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر ، بل شيء من أحدهما هو الآخر » وإذا كانت النتيجة جزئية ، فلا بد أن تكون احدى المقدمتين جزئية ، لأن النتيجة تتبع الأخس من المقدمات .

وعلى هذا لا يشترط في هذا الشكل كلية المقدمتين ـ تبعاً لمذهب السهروردي العام الذي يقرر أن القضايا ينبغي أن تكون كلها كلية ـ بل تكفي فيه كلية إحدى المقدمتين : كل انسان حيوان وبعض الإنسان كاتب تنتج بعض الحيوان كاتب . يقول السهروردي « وإن كان إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع يجوز ـ فان البعض داخل في الكل فتعين كون الشيء الواحد موصوفاً بالمحمولين ، ويلزم اتصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر » أما عن السلب ، فيتفق السهروردي فيه مع مذهبه العام فيقرر نقله الى المحمول ، حتى تصير القضايا كلها موجبة : كل انسان حيوان ، وكل إنسان فهو غير الحجر ، لينتج بعض الحيوان هو غير الحجر وإذا ما جعل السلب جزء المحمول كانت القضايا في هذا السياق موجبة . ولم تعد ثمة حاجة الى سلب . وكان من الممكن حمل كل من المحمولين على الموضوع بالإيجاب ـ ونتج عن هذا نتيجة موجبة : فمثلاً كل إنسان هو لا طائر وكل إنسان هو لا فرس أنتج أن شيئاً مما يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس ويرى السهروردي أننا إذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء للمحمول في المقدمتين استغنينا عن ضروب كثيرة . ثم يقول إن مدار هذا الشكل « هو تيقن اتصاف شيء واحد بشيئين ومخرجه من الشكل الأول أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فيهما شيء ما وصف بكلا المحمولين . فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر ، فهذان القولان هكذا حالهما »[1] .

---

(١) شرح ص ١١٣ ـ ١١٤ .

أما عن القياسات الشرطية فيقرر السهروردي أن شرائطهـا تشبه شرائط القياس الحملي . ولذلك لم يجد السهروردي داعياً لتكرار بحثها[1] .

والآن تبين لنا أن رد القضايا إلى القضية الكلية الموجبة البتاتة ، كان له أثر كبير على مباحث القياس ، وأنـه نتج عن هـذا خروج تلك المبـاحث في كثير من أبحاثها عن المباحث اليونانية .

* * *

تلك هي محـاولـة السهـروردي المنـطقيـة ، وهي محـاولـــة من أعمق المحاولات في تاريخ المنطق على العموم ، لا نجد لهـا مثيلاً لـدى مفكري الإسلام ، ولا لدى مفكري اليونان من قبلهم . فقد وضع كما رأينا مبحثاً في الحد، من المرجح أنه لم يتأثر فيه الى حد ما بمؤثـرات خارجيـة ، ثم وضع مبحثاً في القضايا حاول أن يرد فيه جميـع القضايـا الى القضية التي أسمـاها بالبتاتة . ولم يعترف بفائدة مـا للقضية الجـزئية إلا في بعض نـواحي العكس والتنـاقص وبعض ضـروب الأقيســة فغير بهــذا كثيـراً من أصـــول المنـطق الأرسـطاليسي . والسهروردي يشبـه ـ إلى حد كبيـر ـ المناطقـة الريـاضيين المعاصرين في أوروبة الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو . غير أننا يجب أن نلاحظ أن نقد السهروردي للمنطق الأرسطاليسي من ناحية ، ومنطقة الجديد من ناحية أخرى لا يمثل الصوفية في شيء ، لأنه نقد المنطق من ناحية عقلية ووضع منطقاً عقلياً . بينمـا الصوفيـة لا يعترفـون بأي صـورة من صور الفكـر العقلي ولا ينقدون المنطق الأرسطاليسي أو أي صورة من صـور التفكير من وجهة منطقية نظرية ، ولكن من ناحية أنه يخالف في جوهره طريق الصوفية وهو الكشف أو الذوق .

* * *

---

(١) شرح ص ١١٤ ـ ١١٦ .

وبهـذا ينتهي بحثنا لمـوقف مفكري الإسـلام ـ متكلمين أو أصوليين أو فقهاء أو صوفية أو فلاسفة من المنطق الأرسططاليسي وغيره . . وسنحاول في الصفحات القادمة أن نبين انتقال هذا المنهج الى دائرة العلماء .

الباب الخامس

مناهج البحث لدى علماء العلوم الكيميائية والطبيعية والرياضية في العالم الإسلامي





الفصل الأول

انتقال العلم إلى العالم الإسلامي

لسنا نحاول في هذا الفصل تأريخ انتقال العلوم الكيميائية والطبيعية والطبية والرياضية إلى العالم الإسلامي . إنني أؤخر هذا التأريخ لبحث مستقل شامل ، أرجو أن أقوم به قريباً إن شاء الله . ومن المؤكد أن حركة انتقال التراث العلمي قبل الإسلام - وبخاصة التراث اليوناني - إلى العالم الإسلامي قد حظي بعناية جيل من جبابرة الباحثين ، وقد حاولوا توضيح هذا الانتقال طرقه وأساليبه ورجاله . وكان بحث لوكلير عن - تاريخ الطب عند العرب - مثالاً يحتذى في دقة البحث واحاطته بالموضوع ، كما قام براون أيضاً بالكتابة في نفس الموضوع ، ثم تتابعت الأبحاث في مختلف النطاقات ، وفي أقسام العلم الأخرى من طبيعية وكيميائية ورياضية . وبالرغم من دقة ما كتب ، ومعرفة الباحثين المتعددين لمصادر أبحاثهم معرفة تامة ، فان مرور السنين يكشف لنا عن وثائق جديدة تزيد البحث خصوبة وتدعو إلى الكتابة فيه مرة بل مرات أخرى .

أما نحن في هذا الكتاب الذي بين أيدينا فاننا نؤرخ لمنهج المسلمين الإبداعي ، ولا نتعرض لهذا الإنتقال إلا في صورة عامة ، محاولين فقط أن نستخرج منه بعض نماذج المنهج لدى بعض العلماء التطبيقيين .

لقد ذهب كثيرون من مؤرخي العلم ان العلم العربي لم يبدأ ، إلا حين

انتقل مجلس التعليم الطبي والعلمي من الاسكندرية في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز إلى انطاكية ومنها إلى حران ومنها إلى مرو متخذاً رحلة طويلة انتهت إلى بغداد ، ومن ثم بدأت المجامع العلمية في بغداد حركة الترجمة من ناحية ، والبحث العلمي من ناحية أخرى . وقد استدعى خلفاء بني العباس هؤلاء التراجمة إلى قصورهم ، وبني المأمون بعد ذلك بيت الحكمة ؛ وبدأ البحث التجريبي في مختلف العلوم .

نستطيع إذن أن نقول : إن تاريخ العلم عند العرب يبدأ بهجرة المكتبة اليونانية الاسكندرانية إلى بغداد ، ثم أعقبتها هجرة علمية أخرى من بلاد الأعاجم ـ فارس القديمة ، تحمل إلى العالم العربي ـ علم إيران ـ ثم هجرة ثالثة أتت من الهند والسند تحمل الكثير من آراء الهنود في الطب والفلك والرياضيات ، وسنرى فيما بعد عالماً كبيراً هو البيروني يتكلم في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة » عن علوم الهند . وكان البيروني ـ فيما نعلم ـ عالماً ممحصاً وذا منهج مقارن ، وقد قام بمقارنة كل تلك العلوم الهندية التي وصل إلى معرفتها معرفة تكاد تكون تامة ، من طب وفلك ورياضيات بتراث اليونان العلمي ، ثم قارن كل هذا بما عند المسلمين . ولقد وصل البيروني إلى النتائج الخطيرة الآتية : أنه كان لدى الهنود علم جزئي كبير ، على درجة من التقدم ، لكن لا يربطه رباط علمي أو منهجي ، أبحاث متناثرة في الطب والرياضيات والفلكيات والطبيعيات ، ولكن خالية من الإطار المنهجي الرائع . وكان لدى اليونان ـ على العكس من هذا ـ نظرية العلم ، نظرية البرهان . فبينما لا نجد لدى اليونان هذا العدد العديد من أبحاث الهنود في مختلف العلوم الجزئية ، التي كان الهنود سادتها ، لا نجد لدى الهنود نظرية في العلم ، في البرهان دون المقدمات اليقينية ، قمة الفكر اليوناني . وسمة الحضارة اليونانية كلها . وكان الهنود يقفون منثالين متعجبين مسحورين ، حين يعرض لهم هذه النظرية الأخيرة ، بل إنهم نسبوه إلى السحر[1] . هذه النتائج

---

(١) البيروني : تحقيق ص ٨ وما بعدها .

الخطيرة التي توصل إليها هذا العالم المنهجي ، الذي كان له أثره الكبير في تطور العلم الإسلامي ، بمنهجه الإستقرائي الرائع كما كان لـه فضله العظيم في تاريخ العلوم عامة . ولكن البيروني لم يتنبه إلى فضله هو وفضل أسلافه من علماء التطبيق المسلمين إلى أن منهج المسلمين لم يكن هذا ولا ذاك . فلا هم شغلوا بـالعلم الجزئي فحسب ، كمـا شغل الهنـود ولم يشغلوا بالنـظر ـ وآلته البرهان ، كما شغل اليونان ، وإنما توصلوا إلى المنهج الإستقرائي التجريبي كمنهج ، وطبقوه على علوم الهنود وعلوم اليونان .

على أيـة حال : كـانت الفكرة الشـائعة عن دخـول العلم أنـه أتى من خارج . وذهب مؤرخو العلم الإنساني إلى أن العرب تناولوا هذه العلوم بالأخذ أو بالتعديل أو بالنقد . وإذا كان مؤرخو العلم من الأوروبيين ، أنكروا فضـل العرب الفلسفي ، فإنهم لم يستـطيعوا على الإطـلاق إنكار فضلهم العلمي ـ لكن على أساس أنه نتيجة لعلوم اليونان خاصة . ونحن نعلم أن أفكار الحسن بن الهيثم عـاشت في أوروبا إلى زمـان ليس ببعيد عنـا ، كمـا نعلم أن أبحـاث الطوسي في الرياضيات وتناوله لهندسة أقليدس ومصادراته ، بقيت زمناً طويلاً يتناولها علماء أوروبا ، كما نعلم وأن كتاب ابن سينـا الطبي ـ القـانون ، بقي المرجع الأساسي لكليات الطب في أوروبا حتى القرن السابع عشر ، وما زالت عناية الباحثين بالعلم العربي قائمة على أشدها ، يعنون بمكـانته في التـراث العلمي وقد وجه الأنظار إلى قيمة هـذا العلم مؤرخ تاريـخ العلم الإنساني : الأستاذ سارتون .

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن السبب الأساسي في تطور العلم عند العرب ، أنهم قابلوه بروح جديدة في البحث كانت هي السبب الهام في تطوره ، ودفعه دفعة قوية إلى الأيام ، ولولا هذه « الدفعة لما عاش ، ولما اعترف به مؤرخو العلم الأوروبيون أدنى اعتراف . لقد كان بيدهم المنهج الإستقـرائي ، الذي اكتشفوه كما رأينا كاملًا . وقد رأينا حركة اكتشافه لدى مفكري الإسلام . وقد انتقل هذا المنهج إلى دوائر العلماء .

نستخلص من هــذا أنـه حين انتقــل مجلس التعليم الــطبي والعلمي والفلسفي من الاسكندرية إلى بغداد ، أي حينما انتقلت مكتبـة الإسكندريـة المشهورة سليمة ، كما أثبت ذلك الأستاذ ماكس مايرهـوف اثباتـاً حاسمـاً[1] ودخلت متغلغلة له شيئاً فشيئـاً إلى قلب العالم العـربي حينئذ ـ بغـداد ـ وجد العلم الوافد منهجاً جديداً وطريقاً في البحث لم يألفه في عالمه القديم ، في الإسكندرية اليونانية أو في اليونان نفسها ، وحين أتى أيضاً العلم الفارسي أو العلم الهندي ، وجد أمامه منطقاً علمياً ، يختلف أشد الاختلاف عن الطريقة الساذجة التي سادت أبحاث الهنود في الرياضيات والفلكيات وغيرها . وبدون هذا المنهج ، لسقط العلم في العالم الإسلامي ، وانتهى أو على الأقل توقف عند أبحاث اليونان وأبحاث الهنود والفارسيين .

وهنا يقابلنا السؤال العتيد وهـو : ألـم يكن لليونـان إذن منهج تجـريبي استخدم في أبحاثهم .

لا شك أنه كان لديهم نوع من هذا المنهج ، وأن الشكاك التجريبيين ، وبخاصة مدرسة الأطباء منهم ، طبقوه إلى حد ما ، ولكن الشكاك التجريبيين لم ينجحوا نجاحاً يذكر في العالم اليوناني ، ونحن نعلم أن جالينوس قد نقلت آثاره إلى العالم الإسلامي ، واستفاد علماء المسلمين من تجاربـه وأبحاثـه ، وأن جالينوس تأثر بالجانب التجريبي من منهج الشكاك التجريبيين وأن أهم ما عنده من علم ، إنما يعود إلى تطبيق هــذا المنهج ، أو الجـانب الإنشائي من مذهب الشكاك التجريبيين العلمي في أبحاثـه ، ولكن رغم هذا ، لم ينـدفع جالينوس في هذا الطريق اندفاعاً كاملاً ، كان منطق أرسطو يعوقه إلى حد كبير كان هناك علم طبي يوناني ، وقد وصل هذا العلم كاملاً إلى العالم العربي ، وقامت مدرسـة حنين بن إسحاق بنقله ، وتخصصت فيـه ، واستفادت منـه ، وكثير من أبحاث الأطباء اليونانيين كانت تقـوم على التجربـة ، ولكن لم تكن

---

(١) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية إلى بغداد ص ٣٧ ـ ١٠٠ ـ التراث اليوناني ـ في الحضارة الإسلامية ترجمة الدكتور عبد الحميد بدوي .

هذه التجربة كاملة ، وذات أصول ، وطرق تحقيق . وأحس الأطباء المسلمون بهذا ، وسرعان ما اتجهوا وجهة أخرى حين اتخذوا قواعد منهج تجريبي نشأ في بيئة إسلامية خالصة .

نستطيع إذن أن نقول : أنه قد وضحت لنا المسألة إلى حد كبير : علم آت من الخارج ، وهذا لا ينكره منكر إطلاقاً ، كان لا بد أن يقف حيث كان ، ولا يؤدي إلى تلك الأبحاث المليئة الناضجة التي بين أيدينا الآن ، ولكن كان هناك منهج موجود في الداخل ، التحم مع دائرة العلوم الآتية من الخارج ، وسارا سوياً فأنتج لنا هذا المنهج حضارة جديدة ، لم تكن حضارة سحرية ، بل وصلت إلى حضارة متكاملة تسندها روح علمية جديدة ، لم يعرفها العالم القديم من قبل ، فإذا كان لليونان فضل في الفلسفة ، فقد كان للعرب ، فضل في العلم والمنهج .

* * *

ولست أريد ـ كما قلت من قبل ـ أن أعرض لتاريخ العلم عند المسلمين ، وأن أتتبع تطوره في مختلف النطاقات ، إن هذا ـ سيكون موضع بحث آخر ، أرجو إن شاء الله أن أوفق إلى نشره في القريب العاجل . غير أنني أوجه أنظار القارىء إلى أعمال الباحث العظيم جورج سارتون وبالأخص في كتابه Introduction to the History of Science فقد عرض في مواضع متعددة من هذا الكتاب الممتاز لأهمية العلم العربي في العصور الوسطى ، وقرر أن أعظم النتائج العلمية لمدة أربعة قرون إنما كانت صادرة عن العبقرية الإسلامية ، كما بين أيضاً أن معظم الأبحاث العلمية الممتازة خلال هذه القرون الأربعة إنما تمت في لغة العلم الكبرى حينئذ ـ وهي اللغة العربية[1] .

---

(١) George Sarton: Introduction to the History of Science.
القسم الثالث من التمهيد . والجزء الأول . وانظر أيضاً لجورج سارتون : العلم القديم والمدنية الحديثة ترجمة الدكتور عبد الحميد صبرة ص ٧٨ ، ٧٩ ، ١٢٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ومواضع أخرى متعددة .

لست أخوض في تاريخ العلم العربي الآن ، ولكن حسبي أن أقول : إن العلم كان يحيا هنا في فاعلية وحركية ، بينما لم يكن هناك في أوروبا غير أبحاث قليلة باهتة ضامرة ، ولم يزهو العلم هناك ، حتى نقل المنهج الإسلامي التجريبي . وانتقل إلى عرض بعض نماذج من هذا المنهج التجريبي لدى بعض العلماء المسلمين .

الفصل الثاني



نماذج بين المنهج التجريبي لدى بعض علماء المسلمين

تنبه الأصوليون إلى أن منهجهم الاستقرائي هو منهج العلم . وقد رأينا القرافي من قبل . وهو بصدد بحثه لمسلك الدوران في أصول الفقه يقول : الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فتفيد القطع[1] . كما أن رضا الدين النيسابوري يؤكد أن « جملة كثيرة من قواعد علم الطب ، إنما ثبتت بالتجربة وهي الدوران بعينه » . ورأينا ابن تيمية ـ مؤرخ المنهج الاستقرائي الإسلامي ـ يخوض في التجريبيات ، ويقرر أنها طريق العلم ، وبخاصة في الطب .

انتقل المنهج إذن من « القانون » إلى « التطبيق » ومارسه علماء المسلمين التجريبيين ، ولسنا نتبع هنا المنهج التجريبي في تطبيقاته المختلفة لدى علماء المسلمين في الطبيعة والكيمياء والطب والنبات . ولكننا نقدم بعض النماذج من تفكير عالم منهم أو عالمين .

أولاً : جابر بن حيان ومنهجه التجريبي :

ولعل أقدم عالم وصلت إلينا أعماله العلمية هو جابر بن حيان (من المحتمل أنه توفي بعد عام ١٦٠هـ) ولكن النقد الداخلي لكتابات ابن حيان

(١) القرافي : نفائس المحصول جـ ٢ ص ١٠٣ .

يؤكد أنها كتبت في أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع . وسواء صح وجود جابر بن حيان أم لم يصح ، فان الأعمال الكيميائية المنسوبة إليه موجودة بين أيدينا ، وتدل دلالة واضحة على قيام علم كيميائي عربي في أواخر القرن الهجري الثالث ، وأوائل القرن الرابع . فأي منهج قامت عليه مباحث الكيمياء في هذا العصر المبكر .

إن الفكرة الرئيسية في مباحث جابر بن حيان الكيميائية استحالة المعادن . تحول ماهية معدن إلى ماهية معدن آخر . أو بمعنى أدق تحول طبيعة من الطبائع إلى غيرها . فهل يتفق هذا مع فكرة الماهية الأرسطاليسية الثابتة كيفاً ، حقاً إن جابر بن حيان كتب كتاب « الحدود »[1] وهو في مجموعة أرسطاليسي ولكنه كتبه فقط ـ كتمرين عقلي ـ لا ككتاب تطبيقي . إن الطبائع عنده تتغير ، ولكي تتغير ، لا بد أن تفقد ماهيتها الكيفية لكي تستحيل إلى ماهية أو طبيعة أخرى . ثم أننا في الغالب لا نصل إلى معرفة الماهية ، معرفة الكيف ، بل نصل فقط إلى وزن الطبائع ، أي معرفتها كما « الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها ، فمن عرف ميزانها ، عرف كل ما فيها وكيف تركبت » وأما كيف نعرف الكم ، فبالتجربة يقول « والدربة تخرج ذلك ، فمن كان درباً ، كان عالماً حقاً ، ومن لم يكن درباً ، لم يكن عالماً . وحسبك بالدربة في جميع الصنائع »[2] وقد لاحظ الدكتور زكي نجيب محمود ببراعة نادرة أن الدربة عند جابر بن حيان تعني التجربة[3] . ويقول جابر بن حيان : « إن الصانع الدرب يحذق ، وغير الدرب يعطل »[4] . ولكن الدكتور زكي نجيب محمود لم يتنبه إلى أن جابر بن حيان يستخدم أيضاً لفظ التجربة . إنه استخدمها ، كما استخدم كلمة الامتحان[5] . ويلاحظ أيضاً أنه لم يرفض

---

(١) مختار رسائل جابر بن حيان (نشر كراوس) ص ٩٧ ـ ١١٥ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب السبعين (مختارات كروس) ص ٤٦٤ .

(٣) الدكتور زكي نجيب محمود جابر بن حيان ص ٥٧ .

(٤) جابر بن حيان : كتاب السبعين ص ٤٦٤ .

(٥) جابر بن حيان : كتاب الخواص الكبير ص ٢٣٢ وانظر كتاب القديم ص ٥٤٧ .

شهادة الغير ـ كما توهم الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه الرائع عن جابر ابن حيان، أنه يقرر أنه سيذكر في كتاب الخواص ـ ما توصل إليه بتجربته الشخصية فما صح أورده . وما بطل رفضه ، وأن ما استخرجه سيقايسه على أقوال غيره » ويقرر أن الفلاسفة وغير العلماء يتساوون في تجربتهم في الأشياء الخاصة ، ثم يطلب أن تقارن ما وصل إليه بتجربته بتجارب الآخرين[1] .

وكان أمام جابر بن حيان طريقان : طريق المنطق الأرسططاليسي : القياس والبرهان : وطريق المتكلمين : وهو قياس الغائب على الشاهد . وكان منهجه التجريبي يحتم أن يأخذ بالطريق الثاني ، بل وأن يستخدم نفس التعبير فيقرر ـ وهو بصدد البحث في كيفية الإستدلال والإستنباط ، أن تعلق شيء بآخر إنما « يكون من الشاهد بالغائب على ثلاثة أوجه وهي :

أ ـ المجانسة .

ب ـ مجرى العادة .

جـ ـ الآثار .

(أ) دلالة المجانسة : الأنموذج .

ويسمي جابر بن حيان دلالة المجانسة بالأنموذج ، لأنها تقوم على استدلال بانموذج جزئي ـ على أنموذج جزئي آخر أو بنماذج جزئية للتوصل إلى حكم كلي وهو ما يقابل « الوقائع المختارة » في المنهج الإستقرائي المعاصر . ويقول جابر ان الرجل يرى صاحبه بعضاً من الشيء ليدل به على أن الكل من ذلك الشيء « مشابه لهذا البعض » ويرى ابن حيان أن دلالة هذا الباب من هذا الوجه ليست دلالة ثابتة صحيحة ، أي أنه يرى أنها ليست دلالة يقينية بل ظنية أو احتمالية ، ولكنه يذكر ـ وهنا يبين مصدره الذي أخذ منه هذه الدلالة ـ أن جماعة من أهل النظر « أي المتكلمون » قد استدلوا من هذا الباب على ما دلالة فيه عليه باضطرار » أي أنهم ذهبوا إلى يقينية هذه الدلالة « أعني أنهم

---

(١) نفس المصدر ص ٢٣٤ .

أثبتوا من أجل هذا الشي ، الذي هو الأنموذج مثلاً ، وهو من جنسه ، شيئاً آخر هو أكثر منه » ولكن جابر بن حيان لا يوافق على هذا ويرى أن هذه الدلالة غير اضطرارية ولا ثابتة في كل حال ، « وذلك أن هذا الشيء الذي هو الأنموذج مثلاً لا يوجب وجود شيء آخر من جنسه ، حكمه في الجوهر والطبيعة حكمه[1] .

تنبه جابر بن حيان إذن إلى وجود قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين ، ونادى بتطبيقه في التجربة ، غير أن المتكلمين ذهبوا إلى أن نتائج هذا القياس يقينية إذا طبق في الإلّهيات ، ولكنه متوافقاً مع روح منهجه التجريبي - لا يرى هذا ، بل يرى أن المانوية في نقاشهم مع المتكلمين ، استخدموا قياس هؤلاء الأخيرين . وقالوا : إذا كان في العالم نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح، فإنه يجب أن يكون خارج هذا العالم أيضاً نور وظلمة وسائر ما ذكروا « تكون كليات لهذه ، ويرى جابر بن حيان أن هذا الإستدلال ليس بواجب ، ليس بحتمي ضروري حتى يثبتوا أن ما في العالم من هذه « أجزاء وأبعاض » أما قبل ذلك ، فليس يجب عنه ما أوجبته اضطراراً . إنه من الممكن أن يكون في العالم من هذه كليات في نفسها لا أجزاء ، ولذلك لا تصح هذه الدلالة حتى نبين بالضرورة أن ما في العالم من هذه أبعاض وأجزاء ، لا يقين إذا في هذا الإستدلال حتى نصل إلى كم هذه الأبعاض . يقول « ألا ترى أن الأنموذج لا يثبت عنده بعلم يقين ، أي عنده من ذلك شيئاً - غير ما أراه »[2] وهذا كلام ثمين في المنهج فيقرر فيه إحتمالية التجربة وظنيتها ، ويبين أنه أوضح تجريبياً هذه الحقائق التي ذكرها بتطبيق موضح في كتبه الطب ، والأربعة الأحجار والتجميع والميدان والميزان . ويرى - وهو هنا يتناقض مع نفسه - أنه إذا جمعت تجاربه ودرست أسبابها « على الولاء والدوام . خرج العلم منها وانقدح » ولعله قصد أنه قد وصل إلى الدقة في

---

(١) جابر بن حيان : كتاب التصريف ص ٤١٥ وكتاب القديم ص ٥٤٣ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب التصريف ص ٤١٦ .

قياس الكم ، بحيث يكون له هو وحده « العلم الاضطراري الواجب » وفي اختصار ، أنه يرى أن صاحب الأنموذج » لا ينبغي أن يدعي يقينية تجربته أو استدلاله حتى يكون لديه كما « كل ما كان من ذلك الجوهر » ويؤكد فكرة « الكم » حين يرفض ما يذهب إليه أصحاب الأنموذج من أن الجزء والكل متضايفان « يقتضي أحدهما وجود الآخر ، إذ كان لا جزء إلا من كل ولا كل إلا من أجزاء » وابن حيان لا ينكر مفهوم التضايف . ولكنه يرى أنه لا بد من إثبات أن هذا الشيء جزئي وبعضي ، لأنه من الممكن أن يكون هذا الشيء الذي ظنوه جزئياً ، واستدلوا به على وجود غيره من جنسه ، هو كل ما في الوجود من هذا الشيء . أما إذا أثبتوا أن هذا الشيء الموجود جزئي ، واستدلوا به على وجود جزئي آخر مثله ، أو كلي هذا الشيء الذي يكون الجزئي من جنسه ، كان الإستدلال صحيحاً ، يقيناً اضطرارياً ، وإن لم يكن كذلك لم يكن صحيحاً إضطرارياً ، لكن ممكنا يجوز أن يكون أو لا يكون . « ليس فيه علم ثابت يقيني » إن هذا استدلال لا ينتهي إلى المشابهة في الطبع ، متى وجدت ، لا إلى ايجاب الوجود . فابن حيان اذن يأخذ بدلالة المجانسة في اثبات قياس الشاهد على الغائب ، ولكنه لا يوافق على يقينية هذا الطريق ، اللهم إلا إذا كان مستنداً على الكم ، واذا كان جابر بن حيان وجد حقاً في عصر جعفر الصادق وبعده ، فلا بد أنه قد عاصر أبا حنيفة . ومن المدهش حقاً ألا يتنبه الى أن قياس الغائب على الشاهد في صورته الأصولية الفقهية ، كان يقرر أن دلالته ظنية . لم يتنبه جابر بن حيان الى هذا ، ولو فعل ، لعرف أن علماء أصول الفقه يذهبون تماماً إلى ما ذهب اليه هو .

(ب) دلالة مجرى العادة :

اكتشف متكلمو الإسلام فكرة العادة ، والعادة عندهم هي ما يتحقق في كل المناسبات أو كما عبر عنه التهانوي « العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة »[1] . وقد أقام

(١) التهانوي : كشاف جـ ٢ ص ١٤٧ .

أصوليو الإسلام ـ متكلمين وفقهاء ـ قياسهم على فكرة العادة ، ومؤداها أنهم اذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى عادة ، حكموا بأنهم اذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى فإن الأخرى ستعقبها أو ستقترن بها، ولكن بدون تحقق علاقة ضرورية بين الإثنين ، وإنما هي عادة تقوم على المشاهدة وعلى التجربة . وذهب علماء أصول الفقه ، أن جري العادة هذا ليس يقينياً . وتابعهم جابر ابن حيان فأعلن احتمالية هذا المسلك ، وأما التعلق المأخوذ من جري العادة ، فإنه ليس فيه علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلاً ، بل علم إقناعي يبلغ إلى أن يكون أحرى وأولى وأجدر لا غير[1] . ولهذا كثر استخدام الناس له وتقلبهم فيه ، انه أحرى وأولى من الطريقين الآخرين وذلك « أنه القياس واستقراء النظائر واستشهادها للمطلوب عليه ، وهنا يذكر صراحة مصطلح « الإستقراء » واستخدمه ، ويذكر أيضاً مصطلح « القياس » وهو يقصد القياس الأصولي لا المنطقي بل إنه هنا يرتفع عن مفهوم القياس الأصولي . وهو يستند على حادثتين جزئيتين ، بينهما مسلك العادة إلى استقراء النظائر ، أي الإستقراء بمعنى الكلمة المستند على حوادث ووقائع جزئية مستندة على هذا المسلك . وتنبه جابر بن حيان إلى أن هذا الطريق الإستقرائي يقابل طريق البرهان في احتمالية الأول ويقينية الأخير . وتنبه أيضاً إلى أن قوته وضعفه « بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة وقلتها » حتى إن بعض المتكلمين قد ظنوا أنه قد يؤدي الى « علم برهاني يقيني ، وذلك إذا لم يوجد في كل ما يسبقه أمر واحد مخالف لما يشهد بأمر من الأمور[2] » . ويؤكد جابر بن حيان أن الحاجة ماسة الى معرفة كيفية هذا الإستدلال لأهميته في الصناعة » أي في علم الكيمياء . ولذلك يقوم بشرحه ويتبين أضعف درجاته وأقواها .

يرى جابر بن حيان أن أضعف ما يوجد من هذا الطريق الإستدلالي هو ما لا يوجد له إلا مثال واحد . كقولنا إن امرأة ما ستلد غلاماً ودليلنا : من حيث

---

(١) جابر بن حيان : كتاب التصريف ص ٤١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١٤٩ .

أنها ولدت في العام الأول غلاماً ، ولم تكن تلك المرأة ولدت إلا ولداً واحداً فقط . أما أقوى ما يوجد من هذا الطريق فهو « ما كان جميع ما في الوجود مثاله ، ولم يوجد فيما قد كان ولا في الشاهد مخالف له ، كقولنا : إن ليلتنا هذه ستنكشف عن يوم يتبعها ويعقبها . ودليلنا : أننا لم نجد من قبل ليلة إلا وانكشفت عن يوم ، فظاهر إذن ألا يكون إلا على ما وجدنا . هذه صورة لأضعف ما في المسلك ولأقواه . وأما ما بينها من صوره ، فقوية وضعيفة في الإستدلال ، بحسب كثرة النظائر وقلتها .

ويؤكد جابر بن حيان أنه ليس في هذا الإستدلال علم يقيني إضطراري واجب ، بل هو علم ظني ، إن الناس يستخدمونه لأنهم يعلقون ويستشهدون بالشاهد على الغائب ، لما في النفس من الظنون والحسبان . وينبغي أن تجري الأمور على نظام ومشابهة ومماثلة . ويجري الناس دائماً أمورهم على الظن والحسبان ، ويكاد أن يكون ذلك يقيناً حتى أنهم لو حدث لهم في يوم من الأيام حادث ، لرجوا حدوث مثل هذا الحادث بعينه في نفس ذلك اليوم من السنة الأخرى . فان حدث في ذلك اليوم بعينه من هذه السنة الأخرى ، مثل ذلك الحادث، تأكد عندهم عند ذلك أنه سيحدث في السنة الثالثة ، فإن تكرر حدوثه في سنوات لاحقة ، لم يشكوا البتة في حدوثه كل عام . ويقول جابر بن حيان « وإذا كان هذا مقدار ما يقع في النفس من هذا المعنى ، فما ترى يكون فيما لا يشاهد قط إلا على ذلك الوجه ، كما ذكرنا من استدلال المستدل ، بأن ليلتنا هذه ستنفرج عن يوم[١] .

وقد تنبه الدكتور زكي نجيب محمود إلى ما في فكر جابر بن حيان من أصالة تامة . فقرر أن هناك نقطتين تقر بأن جابراً من رجال المنهج العلمي في العصور الحديثة « أولاهما إشارته إلى ميل النفس البشرية إلى توقع تكرار الحادثة التي حدثت، فكأنما الإستدلال الإستقرائي مبني على استعداد فطري في طبيعة الانسان » ويقرر الدكتور زكي نجيب محمود أننا نجد هذا المبدأ نفسه لدى جون

---

(١) نفس المصدر ص ٤١٩ ـ ٤٢٠ .

استيوارت مل . أما ثانيتهما « فهي كون درجة إحتمال التوقع يزداد كلما زاد تكرار الحوادث » ويقرر أيضاً أنها نظرية حديثة لها تفصيلات كثيرة[(١)] .

ويحاول جابر بن حيان أن يعطي أمثلة من استخدام هذا المنهج عند اليونان ، ويختار جالينوس . وهو يعلم أن جالينوس من مدرسة أرسطو ، ولكنه استخدم هذا المنهج الإستدلالي أحياناً . ولم يتنبه جابر بن حيان إلى أن جالينوس قد تأثر « بالشكاك التجريبين » في أبحاثهم الطبيقية . على أية حال إنه يذكّر أن جالينوس « مع تمكنه من العلم وتدربه في النظر » أي تمكنه من العلم المنطقي البرهاني وتمرنه بالنظر الفلسفي ـ . «قد أخذ مقدمات من هذا الباب » أي مقدمات مبنية على مجرى العادة ، واعتبرها « أوائل » وتمثل بها حتى إنه قال في كتاب البرهان : إن من المقدمات الأولية في العقل أنه إذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة . فانه لم يكن إلا بعد خروج الربيع » ويرى جابر بن حيان أن هذه المقدمة لا يمكن أن تكون صحيحة أو أولية في الذهن ، ذلك أنه لا بد أن تسبقها مقدمة أخرى تحقق صحتها وهي : أن الازمان لم تزل ولا تزال على مثل ما هي عليه ، فاذا لم يصح ذلك فانه لا يؤمن أن يكون صيف لا يعقبه خريف ، ولم يتقدمه ربيع » إن هذه المقدمة ـ « الزمان أزلي أبدي » تسبق في الذهن « إذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة ، فانه لم يكن إلا بعد خروج الربيع ، ولكن هل مقدمة « أزلية الزمان وأبديته » أولية في الذهن عند جابر بن حيان . إنه لا يذكر ذلك : ومن المحتمل أن تكون[(٢)] .

ويرى جابر أيضاً أن منهج الإستدلال بالآثار أي بآثار الغير وهو منهج أيضاً لقياس الغائب على الشاهد لا يصل إلى يقين . إن جالينوس قد وقع أيضاً في خطأ يخص الإستدلالين ـ الإستدلال بمجرى العادة والإستدلال بالآثار. إنه يقرر أن السماء غير مكونة ـ من « أن آباءنا وجميع القدماء لم يزالوا يرونه على مثال

---

(١) الدكتور زكي نجيب محمود : جابر بن حيان ص : ٧ .
(٢) جابر بن حيان : المقالة الأولى من كتاب الخواص الكبير ص ٢٣٤ .

واحد . وقد رصده المنجمون قبل ألوف السنين فوجدوه على مثـال واحد في أعظامه وحركاته » أي أن جالينوس يرى أن عالم الأفلاك على مثال واحد ، مطرداً إطراداً تماماً لمشاهدتنا ولما وقع في ملاحظتنا ، وهذا هو الإستدلال بمجرى العادة ، ثم إن الآثار التي وصلتنا من أبائنا وأجدادنا ـ أي شهادة الغير ـ تثبت أنهم ـ رصدوا عالم الأفلاك ، وتوصلوا إلى نفس النتيجة . ومن هنا جزم جالينوس بأن الأفلاك تسير على نظام واحد . واستخدمت الدهرية نفس هذا الإستدلال حتى أنهم أوجبوا « من أجل أنهم لم يروا ولم يشاهدوا رجلاً إلا عن امرأة ، وأن لا يكون يوم إلا بعقب ليلة ولا ليلة إلا بعقب يوم ، دفعوا واطرحوا جميع ما شهدته البراهين بخلاف ذلك »[١] .

وهنا نتساءل ما الذي يقصده جابر بن حيان بهذا . ان العادة هي إطراد حادثة بعد أخرى ، فنحكم ظناً بوجود علاقة بينهما ، لا حكماً يقينياً ولا حكم الضرورة العقلية العلية . إن علمنا قاصر بكل الجزئيات . والعادة تحدث ترجيحاً ، ولا تحدث تأكيداً . إن خرق العوائد ممكن . وقد شهدت البـراهين بإمكـان تحقيق خرق العادة . لقد وجد رجل من غير امرأة ، كما ان من العادة أن النار تحرق . ولكن إبراهيم ألقي في النار ، فرأى برهان ربه ، ولم يحترق . وهذا هو تفسير قوله ان الدهرية أطرحوا ما شهدت به البراهين ، براهين المعجزات ولذلك يقول جابر بن حيان محذراً « وإن هذا باب لا ينبغي ان يتجاوزه المعنى بهـذا المذهب ـ بالهوينا . . . إنه إنما كان يمكن أن لا يكون مولود إلا على مثال ما أدركناه وما شاهدناه، لو كنا قد أدركنا جميع الموجودات ، وأحاط علمنا بها ، ولكن علمنا يقصر عن الإحاطة ، ومن الممكن أن تكون هناك موجودات يخالف حكمها في أشياء حكم ما شاهـدنا وعلمنـا[٢] . إن التقصير عن إدراك جميع الموجودات لازم لكل واحد منا « فليس لأحد أن يدعي بحق أنه ليس في الغائب إلا مثل ما شاهد ، أو في الماضي والمستقبل إلا مثل ما في الآن ، إذ كان مقصراً

---

(١) جابر بن حيان . التصريف ص ٤٢١ .

(٢) جابر بن حيان . التصريف ص ٤٢ ، ٤٢٤ .

جزئياً متناهي الشدة والإحساس . نحن لم ندرك ابتداء العلم ، ولم نر أول خلق . بل إن كثيرين من الناس لم يروا التمساح ، فهل من الحق أن نعارض وجوده لعدم رؤ يتنا له أو لانه لا يوجد من أخبرهم بوجوده من الناس ، وكذلك من لم يشاهدوا جذب المغناطيس للحديد ، فهل يبطل وجودها البتة من لم يشاهدها أو لم يخبره مخبر أنه شاهدها .

وهنا نستخلص من مناقشة جابر بن حيان لمنهج الاستدلال بمجرى العادة أنه يرى أنه طريق إحتمالي لا يصل الى يقين ، وقد لاحظ الدكتور زكي نجيب محمود بحق أن جابر بن حيان سبق رجال المنهج العلمي في العصور الحديثة الذين أوشكوا أن يكونوا على إجماع منذ دافيد هيوم في هذا. فالعلم في عصورنا الحديثة احتمالي النتائج ما دام يقوم على منهج إستقرائي . وأن رجال المنطق يصطلحون على تسمية هذه المشكلة بمشكلة الإستقراء . وهي : كيف نوفق بين أن يكون منهج العلم إستقرائياً ، وأن تكون قضاياه مقبولة الصدق . غير أنني أضيف إلى ما ذكره الدكتور زكي نجيب محمود أن جابر بن حيان أو مؤلف الرسائل المنسوبة اليه كان يرمي ـ بجانب نقده ليقينية هذا الإستدلال إلى إنكار العلية الأرسطاليسية ـ وهذا هو أساس نقده ، ثم قبل منهج الإستدلال بمجرى العادة كطريق ظني ، ولكن حتى هذا الطريق لا يمكن أن يكون مطرداً إطراداً عاماً ، بل إن إطراده سواء أكان يقينياً أو إحتمالياً ، يمكن خرقه إذا تدخلت براهين معينة ، ولم تكن هذه البراهين عنده براهين منطقية ، بل هو التدخل الإلهي ، لتحقيق المعجزات[1] .

(جـ) الإستدلال بالآثار :

لم يصل لنا كلام جابر بن حيان عن دلالة الآثار ـ في موضعه من كتابه التصريف . وقد لاحظ بول كراوس أن المخطوط مخروم في آخره . ونستنتج من هذا أن الجزء الخاص بدلالة الآثار قد سقط في آخر المخطوط . غير أننا من الممكن أن نقوم بتركيب لهذا الإستدلال عنده من مواضع متعددة في كتبه .

---

(١) الدكتور زكي نجيب محمود جابر بن حيان ص ٧٠ .

إن ما يقصده جابر بن حيان بالآثار ـ هو الدليل النقلي أو شهادة الغير ، أو السماع ، أو الرواية . أما شهادة الغير ، فهي شهادة ظنية ، قد تقبل وقد لا تقبل . وكذلك أنكر من قبل على جالينوس استناده على أقوال الأجداد والآباء ، وعلى أقوال المنجمين من قبل ، إن السماء أو الكواكب على وتيرة واحدة ، مطردة إطراداً عاماً ، كما أنكر نفس الأمر على الدهرية في قولها إن الانسان لم يتولد إلا عن امرأة . ولكن هل يعمم جابر بن حيان شكه في يقينية الآثار .

لكي يتضح لنا فكر جابر بن حيان عن الآثار ، ينبغي أن نبحث فكرته عن اليقين عامة . ويرى جابر بن حيان أن هناك أوائل وثواني في العقل . أما الأوائل فلا يشك في شيء منها ، ولا يطلب عليها برهنة ولا دليل ، أما الثواني فتستوفي من الأول بدلالته[1] . ولكن كيف نتوصل إلى هذه الأوائل ، هل نتوصل اليها بحدس مطلق معصوم عن الخطأ . هل نرى الأشياء بالعيان رؤ ية مباشرة . ان جابر بن حيان يذكر الحدس ، وأن الحدس يخرج المبادىء[2] . ولكن ما الذي يضمن لنا صحة هذه الحدوس ويقينيتها . ان من الصعوبة بمكان أن نقول ان جابر بن حيان قد توصل الى وجود هذه الحدوس لكل إنسان « واذا انكشفت الشكوك لم يبق في النفوس والعقول من المطالبات شيء البتة . وهذا لا يكون إلا بالعيان البتة ، وإقامة البرهان الذي لا ينحل للكل ، وإقامة البرهان لا يكون إلا بالعيان . وذلك ليس فعل أحد من الناس ، لكنه من أفعال الأنبياء » . فالحدوس إذن هي عيان ، والعيان يقيم البرهان ، أي الدليل على صدقه . والعيان عيان الأنبياء ، وخلفائهم من أئمة أهل البيت . هؤلاء هم أصحاب الأوائل ، أصحاب العيان والحدوس . وهم حملة الآثار . فالآثار طريق لليقين إذا ما أتت عن طريق عترة رسول الله ـ وجابر بن حيان هنا إسماعيلي . لا جرم بعد ذلك أن ينسب كتبه وكيمياءه لمولاه جعفر الصادق إمام الأئمة ، وصاحب العيان عند الشيعة ، والعلم اللدني المعصوم من الخطأ ، إنه هو وأولاده أصحاب الآثار اليقينية .

---

(١) جابر حيان . الخواص ص ٣٣٢ .

(٢) جابر بن حيان : المقالة الأولى من كتاب الخواص ٢٣٤ .

وبعد : فهذا عالم قد أخذت عليه تجاربه العلمية كل مأخذ ، فتابع في أبحاثه المنهج التجريبي ، وتبين له كثيراً من حقائق هذا المنهج ، وكان خطأه الوحيد ، أنه وقع في إسماعيلية غنوصية ، ولكنها لم تتمكن من اطفاء عظمة المنهج لديه ، هذا المنهج الذي تأثر فيه بمتكلمي الإسلام من أهل السنة .

* * *

ثانياً الحسن بن الهيثم ومنهجه التجريبي

أما النموذج الثاني من نماذج أخذ علماء المسلمين بالمنهج الإستقرائي . فهو نموذج الحسن بن الهيثم (المتوفي عام ٤١١هـ ـ ١٠٢٠م) . وقد كان الحسن بن الهيثم أكبر عالم رياضي وطبيعي في العصور الوسطى . وما زال لآرائه ونظرياته في الرياضة وفي البصريات مكانها حتى الآن ، وقد كان الفضل الأكبر في إبراز معالم نظريات ابن الهيثم وآرائه وبخاصة بحوثه وكشوفه النظرية لعالم عربي مصري هو الأستاذ مصطفى نظيف . وقد بين الأستاذ مصطفى نظيف أصالة هذا العالم العظيم في نظرياته وآرائه ، بحيث يقرر في مقدمة كتابه أنه ينبغي أن يستبدل أسماء روجر بيكون، ومورليكوس وليوناردو دافنشي ودلابورتا وكبلر باسم الحسن بن الهيثم[١] . وإنني لا أعرض في هذا الكتاب لتاريخ النظريات والآراء العلمية عند المسلمين ، وانما أتكلم فقط عن المنهج . وسأحاول أن أعرض لمنهج الحسن بن الهيثم ، هل تابع المنهج القياسي الأرسططاليسي ، أم خرج عليه . وقد عرض الأستاذ مصطفى نظيف في عبقرية نادرة لمنهج الحسن بن الهيثم في الفصل الأول من الباب الأول من كتابه ، وتوصل الى نتائج نادرة خلال دراسته لكتاب المناظر لابن الهيثم دراسة علمية نافذة .

وينبغي أن نلاحظ أن الأستاذ مصطفى نظيف قد تتبع بمنهج تاريخي سليم نظريات اليونان في علم الضوء منذ فيثاغورس حتى نهاية العهد الهليني

---

(١) الأستاذ مصطفى نظيف «الحسن بن الهيثم» وبحوثه كشوفه النظرية ـ الجزء الأول ـ المقدمة ص ح .

وتبين لـه أنها آراء متنـاثرة ، ولا تقـوم على أساس علمي ، فلمـا ظهر العهـد الهلينستي ، عهد مدرسة الاسكندرية ، رأينا أبحاثاً علميـة قائمـة على أساس منهجي عند إقليدس وبطليموس ، وقد كتب كل منهما كتاباً في المناظر[1] . ووصل التراث اليـوناني كله إلى العـالم الإسلامي ـ كمـا نعلم ، وتناولتـه يد الحسن بن الهيثم . وسرعان ما أخذ علم الضوء وجهة جديدة ، دفعت به إلى الامام ، وأوصلته إلى درجة كبرى من التقدم . وقد كان الفضل الأكبر في هذا إلى ـ المنهج ـ الذي اتخذه الحسن بن الهيثم . فما هو هذا المنهج ؟ .

إن الإجابة الحـاسمة على هـذا التساؤ ل : هـو أن ابن الهيثم استخدم المنهـج الإستقرائي . يقـول وهو بصـدد بحث كيفيـة الأبصـار : نبتـدىء في البحث باستقراء الموجودات ، وتصفـح أحوال المبصـرات ، وتمييز خـواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الأبصار ، وما هو مطرد لا يتغيـر ، وظـاهـر لا يشتبـه من كيفيـة الإحسـاس . ثم نتـرقى في البحث والمقـاييس على التدريـج والترتيب ، مـع انتقـاد المقـدمـات ، والتحفظ في النتائج . ونجعل غرضنا في جميع مـا نستقريـه ونتصفحه استعمـال العدل لا اتبـاع الهوى ، ونتحرى في سـائر مـا نميزه وننتقـده طلب الحق لا الميـل مـع الآراء ، فلعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي بـه يثلج الصدر ، ونصـل بالتدريج والتلطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين ، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف ويتجسم بها مواد الشبهات . ويعلق الأستاذ مصطفى نظيف على هـذا بأن ابن الهيثم جمـع في هذا القـول بين الإستقراء والقياس . وقدم فيه الإستقراء على القياس . وحدد فيه الشرط الأسـاسي في البحث العلمي الحديث ، وهو أن يكون غرض الباحث طلب الحقيقة بـدون تأثر برأي أو عاطفة سابقة . كما أنه بين أيضاً في براعة نادرة وفي إيجاز رائع أن الحقيقة العلمية غير ثابتة ، بل يعتريها التبديل والتغيير ، ولذلك يقرر بأنه يأمل أن يصـل اليها . ويـرى الأستاذ مصـطفى نظيف أن ابن الهيثم فـاق فرنسيس

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٥١ ـ ٧٧ .

بيكون أصالة وقدرة في فهم المنهج[1] . وكان على هذا العالم الذي استخدم المنهج الإستقرائي أن يلجأ إلى القيام بالتجارب ، وقد أسمى التجربة بالاعتبار وأسمى من يقوم بالتجربة بالمعتبر . وأطلق على الإثبات بالتجربة : الإثبات بالاعتبار مقابلاً للإثبات بالقياس البرهاني . بل إنه ذهب إلى أبعد من هذا ـ فيما يقول الأستاذ نظيف إنه لا يعتمد على الاعتبار في إثبات القواعد أو القوانين الأساسية فحسب ، بل يعتمد عليه أيضاً في إثبات النتائج التي تستنبط بالقياس بعد ذلك من تلك القواعد أو القوانين . والأمثلة على ذلك كثيرة قد وردت في مناسباتها في مواضع مختلفة من كتابه المناظر »[2] .

وكما استخدم ابن الهيثم الإستقراء ، فقد استخدم التمثيل في مواضع كثيرة من كتبه ، كما استخدم الإستنباط الرياضي .

وأما مصدر ابن الهيثم في منهجه سواء أكان استقراء أم تمثيلاً ، فهو منهج المتكلمين والأصوليين ، تكون قبله ، ونضج لديهم في صورته الكاملة ، ثم انتقل إليه وإلى غيره من علماء المسلمين[3] .

* * *

ثالثاً : أقسام علم المناهج العامة :

أما بعد : بعد فقد قسم أندريه لالاند مؤرخ المنهج التجريبي علم المناهج العامة إلى : **المنهج الإستنباطي والمنهج الإستقرائي والمنهج التكويني أو الإستردادي والمنهج الجدلي** . وقد كان المنهج الثاني ـ **المنهج الإستقرائي** ـ طريق الحضارة الأوروبية الحديثة ووسمها ومبدعها ، سار عليه علماؤها ومفكروها فأنتجوا لنا الحياة الحديثة . وقد توصل المسلمون ـ قبل

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٩ ـ ٣٧ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٢٤ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٤٤ .

أوروبا بقرون طوال إلى كل عناصره . **أما المنهج الإستنباطي** فقد عرفوه أيضاً ، عرفوه باسم المنهج القياسي ، وهاجموه أشد الهجوم ، ورأوا أنه عقيم لا يصل إلى علم نافع .

أما إذا انتقلنا إلى المنهج الثالث وهو **الإستردادي** ، فإننا نرى المسلمين قد أقاموه على أسس علمية دقيقة ، فيما يعرف بعلم مصطلح الحديث ، وطرق تحقيق الحديث رواية ودراية هي هي منهج البحث التاريخي الحديث ، كما عرفه فلنج وسينيوبوس ولانجلو . وقد توصل المسلمون إلى كل ما توصل إليه علماء مناهج البحث التاريخي من نقد النصوص الداخلي والخارجي ، كما عرفوا ـ طرق التحليل والتركيب التاريخية ، وفحص الوثائق ، ومنهج المقارنة والتقسيم التصنيف ، كما أن دراسة طرق التحقيق التاريخي عند كثيرين من علماء الطبقات ، وبخاصة التاج السبكي وابن خلدون والسخاوي ، سيوضح هذا أيضاً توضيحاً أكيداً . ولم يكن ابن خلدون ـ كما تصور الباحثين عالم اجتماع ، وإنما هو عالم منهج تاريخي ، استخدم المنهج الإستقرائي في براعة نادرة ـ لتفسير الذوات العرضية التي قابلها ، تفسيراً يستند على التحليل والتركيب ومستخدماً قياس الغائب على الشاهد ، من ناحية واستقراء الحوادث العارضة في المشاهدة ، للتوصل إلى أحكام عامة ، فكان عمله الباهر في نطاق التاريخ ، يساوي تماماً عمل فقهاء الأشاعرة وعلماء أصول الفقه والدين منهم في الفقه والكلام . وما زالت دراسة هذا المنهج على طريق علمي صحيح دراسة بكراً في العالم الإسلامي .

وإذا انتقلنا إلى المنهج الرابع ـ وهو **المنهج الجدلي** ، وجدنا أصوله أيضاً في كتب آداب البحث والمناظرة والجدل ، منهجاً كاملاً يشبه المنهج الجدلي الحديث ، كما يطبق في أعظم المجامع والأكاديميات العلمية . وما زال هذا المنهج مثبوتاً في الكتب التي طال عليها الزمن ، وهي منسية مطوية .

وبحسبي اليوم أن وجهت أنظار باحثي العرب إلى أهمية دراسة هذين المنهجين الأخيرين دراسة علمية منهجية .



النتائج العامة للبحث

أي مشكلة من مشاكل الفلسفة أو الحياة بالمعنى الواسع أدق من المشكلة التي عرضناها آنفاً ـ مشكلة العقل الإنساني في أمتين من الأمم ـ الأمة اليونانية والأمة الإسلامية . كيف يسير العقل في كل منهما وكيف تنتظم أحكامه وأي الدرج يرقاها ليصل إلى الحقيقية في كافة العلوم والمعارف . هل تتوافق تلك الأحكام العقلية المنطقية في تلك الأمتين . أم أن لكل أمة شرعاً ومنهاجاً . وضع أرسطو « فيلسوف اليونان » قوانين عامة للفكر الإنساني تعصمه من الزلل في التفكير. واعتبر اليونان من بعده ـ فيما خلا الرواقية ـ وهي لا تمثل التفكير اليوناني في شيء ـ تلك القوانين قوانين العقل الإنساني من حيث هي لا قوانين عقلية لفريق دون فريق ولأمة دون أمة . وانتقل هذا المنطق الأرسطاليسي ومعه بعض العناصر غير الأرسطاليسية إلى العالم الإسلامي منذ فجره . فسرعان ما عرض المسلمون للمشكلة التي عرض لها الأوروبيون المحدثون : وهي عمومية هذا المنطق وكليته . هل هو قانون عام يجب التسليم به ، أم نستطيع أن نجد في أسسه وعناصره من الضعف والأخطاء ما يخرجه عن أن يكون قانوناً كلياً يتفق عليه الأنظار . رأينا نحن أن معظم مفكري الإسلام على اختلاف نزعاتهم وتباين أغراضهم لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسي ـ كل من وجهة نظره الخاصة . ثم وضع كل فريق من هؤلاء المفكرين عناصر منطقية مبتكرة يمكن أن نعتبرها مذاهب منطقية كاملة . كنا

إذن أمام حركتين ـ حركة هدم وحركة بناء ـ ولهاتين الحركتين علل ودوافع قد عرضنا لها من قبل . ولكن علينا الآن أن نستعيدها في إيجاز لكي نصل إلى نتيجتين من أهم النتائج : هما أي حركة من حركات هدم المنطق المختلفة التي ذكرناها تمثل الروح الإسلامية الحقة وأي حركة من الحركات الإنشائية تكون المنهج الإسلامي الصحيح .

أول فريق من مفكري الإسلام تكلمنا عن موقفهم من المنطق الأرسطاليسي هو فريق الأصوليين ـ أي علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين .

أما علماء أصول الفقه ، فعلل أكبر ممثليهم ـ وهو الشافعي ـ السبب الحقيقي لنقد المسلمين لمنطق أرسطو بأن هذا المنطق يقوم كما قلنا ـ على خصائص اللغة اليونانية ـ ولغة اليونان مخالفة للغة المسلمين . فلما طبق المنطق اليوناني على الأبحاث الإسلامية أدى هذا التطبيق إلى متناقضات عدة هل هذا الحكم الذي يضعه الشافعي يقوم على معرفة الشافعي لخصائص اللغتين العربية واليونانية ـ أو بمعنى آخر ـ هل كان الشافعي يعرف اليونانية ـ أم أن الفكرة نشأت لديه حين حاول تطبيق المنطق الأرسطاليسي على مسائل المسلمين فأدى إلى التناقض . قد رأينا من قبل ما ورد في روايات بعض المؤرخين من أن الشافعي كان يعرف اليونانية وفكرة إتصال المنطق الأرسطاليسي باللغة اليونانية وقيامه على خصائصها ومخالفة هذا للمنطق الاسلامي يرددها علماء اللغة كأبي سعيد السيرافي ، كما يرددها الفقهاء .

أما علماء أصول الدين (المتكلمون) فقلنا إن العلة في عدم قبولهم للمنطق الأرسطاليسي ، أنهم لم يقبلوا الميتافيزيقا الأرسطاليسية ، لأنها مخالفة لإلّهيات المسلمين ، وهذا المنطق الأرسطاليسي وثيق الصلة بالميتافيزيقا وكثير من أصوله تتصل بأصولها ، ولهذا رفضه المتكلمون . وهذه فكرة في الحقيقة من أدق الفكر التي وصل إليها المسلمون وهي كافية لهدم المنطق الأرسطاليسي من وجهة نظر إسلامية .

الفريق الثالث من مفكري الإسلام الذين نقدوا المنطق الأرسططاليسي هم الفقهاء . وأهم ممثلي هذا الفريق هو ابن تيمية . وقد ذكر ابن تيمية العلتين اللتين ذكرهما الأصوليون والمتكلمون من قبل وتوسع فيهما : ثم أضاف إليهما الأسباب الآتية : أولاً . المنطق الأرسططاليسي يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة في الحد والإستدلال . ثانياً . اتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيرة بينما المنطق الأرسططاليسي يعتبر قوانينه كلية وثابتة . ثالثاً ـ عدم اشتغال الصحابة والأئمة بهذا المنطق الأرسططاليسي مع توصلهم إلى كل نواحي العلم . وابن تيمية يردد هنا قول ابن الصلاح في تحريم منطق أرسطو .

أما الفريق الرابع الذي بحثنا نقدهم لطرق المعرفة التي تستند إلى النظر أي الصوفية ، فلا نستطيع أن ندخل نقدهم في الاتجاهات التي تمثل نقد علماء المسلمين للمنطق الأرسططاليسي ، لأن الصوفية أنكرت العقل كأداة ، ولا يقبل علماء المسلمون أو متفلسفتهم عقائد الصوفية ولا طريق المعرفة لديهم ويرون أن تجربة ذاتية لا تصلح قاعدة أو منهجاً للحياة وهذا ما يفسر لنا النزاع الذي حدث منذ القرن الثاني الهجري بين الصوفية والفقهاء والصوفية والمتكلمين ، والذي اشتد في بعض العصور بعد ذلك اشتداداً كبيراً .

أما الفريق الخامس فهم العلماء الذين لم يقبلوا منطق أرسطو لأنه طريق نظري يختلف تماماً عن روح أبحاثهم التجريبية .

لدينا إذن أسباب أو علل عبر بها مفكرو الإسلام عن أسباب اتجاههم في نقد المنطق الأرسططاليسي . هذا الإتجاه الذي ساد الدراسات الإسلامية إلى نهاية القرن الخامس أي إلى نهاية العصر الذهبي للعقل الإسلامي الخالص ولكن هل نستطيع أن نعتبر هذه الأسباب التي ذكرت جوهر هذا الاتجاه في الواقع لا . إنها تشير إليه فقط إشارة عامة ولكنها لا تحدده تحديداً دقيقاً . أما العلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي فلا نستطيع أن نتبينها من

الجانب الهدمي من نقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي أو اليوناني على العموم بل من الجانب الإنشائي لنقد المسلمين . وقد رأينا أن هذا الجانب الإنشائي هو المنهج التجريبي أو الإستقرائي . وقد وصل المسلمون إلى وضع عناصر هذا المنهج الإستقرائي الذي يقوم على التجربة ، وتنظمه قوانين الإستقراء وهذا المنهج الإستقرائي هو المعبر عن روح الإسلام - والإسلام في آخر تحليل - هو تناسق بين النظر والعمل . يقيم نظرية فلسفية في الوجود ولكنه يرسم أيضاً طريقاً للحياة العملية .

فالعلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي أن هذا المنطق يقوم على المنهج القياسي la méthode de ductive لأن هذا المنهج هو روح الحضارة اليونانية القائمة على النظر الفلسفي والفكري . ولم تترك الحضارة اليونانية للتجربة مكاناً في هذا المنهج ، وهي إحدى ركائز الإسلام الكبرى .

وبواسطة هذا المنهج الإسلامي الإستقرائي نستطيع أن نفسر عداوة الإسلام للفلسفة . لأنه إذا كان الإسلام يتطلب المنهج الإستقرائي التجريبي وينكر أشد الإنكار المنهج البرهاني القياسي ، استطعنا أن نفسر بسهولة عدم نجاح الفلسفة - وهي القائمة على هذا المنهج - في الإسلام . واعتبار ما يدعونهم « فلاسفة الإسلام » أو الشراح الأرسطاليسيين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم مجرد امتداد للروح الهلينية في العالم الإسلامي .

يقول ابن تيمية « وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته أعني الفيلسوف الذي في الإسلام - وإلا فليس للإسلام فلاسفة - كما قالوا لبعض القضاة الذين كانوا في زمان ابن سينا : من فلاسفة الإسلام ؟ فقال ليس للإسلام فلاسفة »[1] .

وبواسطة هذا المنهج الإسلامي الإستقرائي نستطيع أن نفسر سر هجوم علماء المسلمين على الغزالي في محاولته مزج المنطق الأرسطاليسي بعلوم

(١) السيوطي . صون. ص ٢٨٨ .

المسلمين . فقد قام الغزالي بعملية المزج هذه في مطلع حياته العلمية فيما يرجح بدون أن يتبين له التناقض التام بين روح الإسلام والروح اليونانية التي أملت هذا المنطق . وقد توصل في آخر حياته إلى المتناقضات التي تحدث عن هذا المزج ، فهدم فكرته الأولى عنه . ولكنه في الوقت عينه انتقل إلى طريق آخر من طرق المعرفة ، وهو التجربة الباطنية أو الكشف الصوفي .

وهذا المنهج الإسلامي الإستقرائي يفسر لنا أيضاً أخذ بعض مفكري الإسلام المتأخرين لبعض العناصر الرواقية ، بعد أن قام الغزالي بعملية المزج لأن المنطق الرواقي أولاً ليس منطقياً ميتافيزيقياً . ولا يتصل بإلهيات يونانية كما يتصل منطق أرسطو بإلهياته المخالفة لعقائد المسلمين . ولذلك نرى كثيراً من المفكرين المتأخرين وخاصة شراح السلم يتكلمون عن تحريم المنطق الفلسفي الممزوج بالعقائد الفاسدة أما المنطق غير الممزوج ، فلا مانع من الاشتغال به . ولا يبحث المتأخرون في بعض المباحث الميتافيزيقية المنطقية كالمقولات . ولا يبحثون في البرهان إلا عرضاً .

وثاني خصائص هذا المنطق أنه منطق لغوي يستند على خصائص اللغة . ومع أن منطق الرواقيين يستند على خصائص اللغة اليونانية كالمنطق الأرسطاليسي وفي هذا ما يجعله مخالفاً للمنطق الإسلامي ، إلا أن من المرجح أن فكرة اتصال المنطق باللغة فكرة صادفت هوى في نفوس المتأخرين ، وخاصة وأنهم رأوا أن المتقدمين ينقدون المنطق اليوناني على العموم لقيامه على خصائص اللغة اليونانية . ولذلك نرى كثيرين منهم يثيرون أبحاثاً لغوية طويلة تتصل في فكرتها العامة بالرواقية . وأخذوا يبدعون أقساماً جديدة في مباحث الألفاظ ـ ثم تكلموا عن الحدود اللفظية كلاماً طويلاً .

وثالث خصائص هذا المنطق الرواقي أنه منطق إسمي حسي ينكر وجود الكليات ، ولا يعترف إلا بالجزئيات . فهو إذن منطق لا يعترف إلا بالحس وينكر المعرفة العقلية الكلية . فهذه الخصائص تقترب إلى حد ما من بعض خصائص المنطق الإسلامي . فالمنطق الإسلامي الإستقرائي يفسر لنا كل هذه

الظواهر التي تكلمنا عنها . والنتيجة الأولى إذن التي نستطيع أن نصل إليها من هذا البحث هو أن مفكري الإسلام الممثلين لروح الإسلام لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسي ، لأنه يقوم على المنهج القياسي . ولا يعترف بالمنهج الإستقرائي أو التجريبي . والنتيجة الثانية ، أن المسلمين وضعوا هذا المنهج بجميع عناصره . ولقد كانت إسبانيا هي المعبر الذي انتقل خلاله العلم الإسلامي إلي أوروبا .

يقول مفكر الهند المعاصر المرحوم محمد إقبال « إن Duhring يقول أن آراء روجر بيكون عن العالم أصدق وأوضح من آراء سلفه . ومن أين إستمد روجر بيكون دراسته العلمية ؟ من الجامعات الإسلامية في الأندلس »[1] .

ويقرر الأستاذ Briffault في كتابه Making of Humanity أن روجر بيكون درس العلم العربي دراسة عميقة وأنه لا ينسب له ولا لسميه الآخر أي فضل في اكتشاف المنهج التجريبي في أوروبا . ولم يكن روجر بيكون في الحقيقة إلا واحداً من رسل العلم والمنهج الإسلامي إلى أوروبة المسيحية ولم يكف بيكون عن القول بأن معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة المعاصرية .

ثم يذكر بعد ذلك أن مناقشات عدم تقوم حول واضعي المنهج التجريبي وأن هذه المناقشات تعود في آخر الأمر إلى تصوير فاسد محرف لمصادر الحضارة الأوروبية . أما مصدر الحضارة الأوروبية الحق فهو منهج العرب التجريبي وقد « انتشر منهج العرب التجريبي في عصر بيكون وتعلمه الناس في أوروبا يحدهم إلى هذا رغبة ملحة[2] .

ثم يذكر أنه ليست هناك وجهة نظر من وجهات العلم الأوروبي لم يكن للثقافة الإسلامية تأثير أساسي عليها . ولكن أهم أثر للثقافة الإسلامية في

---

(١) Mohammed Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam.P.123.

(٢) Briffault: Making of Humanity.P.292.

العلم الأوروبي هو تأثيره في « العلم الطبيعي والروح العلمي » وهما القوتان المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره[1] . ويقرر في حسم وإصرار :

« إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة . إن العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا . إنه يدين لها بوجوده . وقد كان العالم كما رأينا عالم ما قبل العلم إن علم النجوم ورياضيات اليونان كانت عناصر أجنبية لم تجد لها مكاناً ملائماً في الثقافة اليونانية . قد أبدع اليونان المذاهب وعمموا الأحكام ولكن طرق البحث وجمع المعرفة الوضعية وتركيزها ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المفصلة العميقة والبحث التجريبي كانت كلها غريبة عن المزاج اليوناني . . . إن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديد في البحث ولطرق جديدة في الإستقصاء طريق التجربة والملاحظة والقياس Mesurement ولتطور الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان ، وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي[2] .

المسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوروبية القائمة على المنهج التجريبي .

* * *

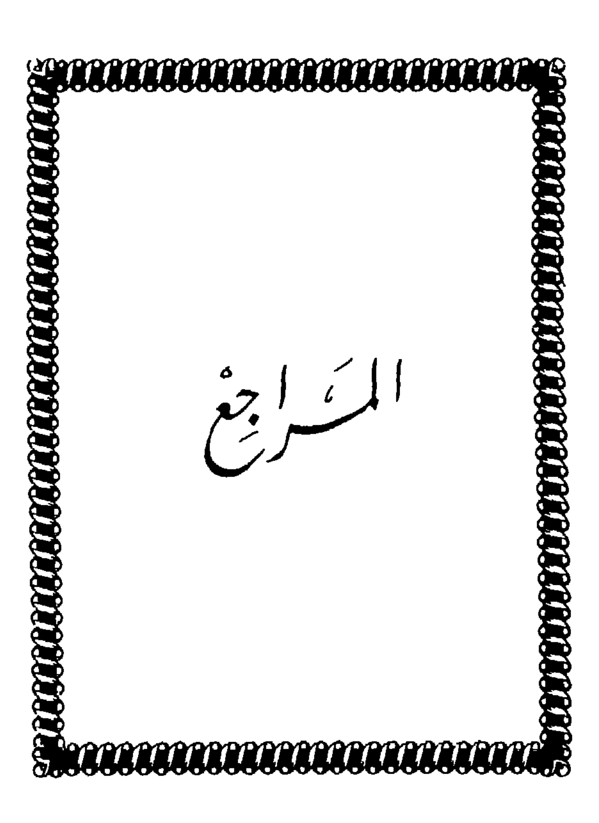
وإننا لنعلم أن فرنسيس بيكون قام بعد ذلك بشرح هذا المنهج . ثم بحث فيه جون ستيوارت مل محتذياً حذو العرب ، آخذاً لكل ما توصلوا إليه ، مردداً عباراتهم وأمثلتهم .

وقد خطا المنهج التجريبي بعد بيكون ومل خطوات مختلفة ومتعددة في عهدنا الحاضر ـ واتخذ صوراً أخرى على أيدي الأوروبيين . ولكن المسلمين ـ أو من تنبه ـ في تاريخ رواد الفكر الإنساني إلى جوهره واتخذوه أساساً لحضارتهم . وبهذا كانوا أساتذة الحضارة الأوروبية الحديثة الأولين .

---

(١) Ibid: P.160

(٢) Ibid P. 196


المراجع





المراجع العربية

مراجع عامة :

الشهرستاني - الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧هـ) .

ابن حزم - الفصل في الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧هـ) .

ابن النديم - الفهرست(طبعة لينبرج سنة ٨٨٢هـ) .

صاعد - طبقات الأمم (طبعة القاهرة بدون تاريخ) .

القفطي - إخبار الحكماء بأخبار الحكماء (طبعة ليبسك سنة ١٩٣٠) .

ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء (طبعة القاهرة سنة ١٨٨٢) جزءان .

البيهقي - تتمة صيوان الحكمة (طبعة لاهور) .

الشهرزوري - روضة الأفراح ونزهة الأرواح (نسخة مصورة خطها واضح جداً في مكتبة جامعة القاهرة) ويتشابه هذا الكتاب مع كتاب البيهقي إلى حد كبير .

المبشر بن فانك - مختار الحكم ومحاسن الكلم : « نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي) .

ولهذا الكتب السابقة قيمة كبيرة في معرفة تاريخ علم المسلمين بعلوم

اليونان ومنها المنطق ـ ومع أن فيها بعض الخلط والاضطراب ـ فإنهـا تبين لنا على أي صورة عرف المسلمون علوم اليونان ، وتحتوي على معلومات قيمة قد لا نجدها في غيرها من المراجع ـ عن تاريخ العلم اليوناني .

مـراجـع الـبـاب الأول :

أرسطو ـ منطق أرسطو في ثلاثة أجزاء . قام الدكتور عبد الرحمن بدوي بنشر الترجمات العربية القديمة للأورجانون في نشرة علمية رائعة .

الخـوارزمي ـ مفـاتيـح العلوم (القـاهـرة سنـة ١٣٤٢) ويحتـوي على معلومات قيمة عن المنطق وتاريخه وآراء العلماء فيه .

التهانوي ـ كشاف اصطلاحات الفنون (طبع كلكتا) في جزئين كبيرين ولهذا الكتاب قيمة كبيرة جداً في شرح المصطلحات المختلفة التي عرفت في العالم الإسلامي ـ وقد توصلت إلى معلومات قيمة عن المنطق في ثنايا بحثي لهذا الكتاب .

طاش كبري زادة ـ مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة .

وهو كتاب لا بأس به ويتضمن معلومـات هامـة عن العلوم التي عرفهـا المسلمون إسلامية كانت أو يونانية . وعن نشأة هذه العلوم وتطورها . ولطاش كبري زادة منهج نقدي .

حاجي خليفة ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (طبعة ليبسك سنة ١٨٣٥ ـ ١٨٥٨م ـ والقاهرة سنة ١٢٧٣هـ) وفي مقدمة هذا الكتاب تاريخ مختصر لعلوم المسلمين .

حسن صديق خان ـ أبجد العلوم (طبع الهند) . وهو كتاب متأخر ولكن يقدم لنا معلومات هامة عن العلوم الإسلامية .

القاضي عبد النبي عبد الرسـول الأحمد نكـري ـ دستور العلمـاء (في ثلاثة أجزاء طبع حيدر آباد) ويتكلم هذا الكتاب عن المصطلحات المعـروفة في العلوم التي عرفها المسلمون ـ وهو كتاب لا بأس به .

فخر الدين الرازي ـ المباحث المشرقية (طبع حيدر آباد)جزءان ـ وفي الجزء الأول بعض المباحث المنطقية القليلة ـ وأهمية هذا الكتاب في أنه متأثر

إلى حد ما بالرواقية .

الفارابي ـ الجمع بين رأيي الحكيمين (طبع بمطبعة السعادة بمصر) .

تحصيل السعادة (طبع حيدر آباد) .

التنبيه على سبيل السعادة (طبع حيدر آباد) .

وتحتوي هذه الكتب على معلومات منطقية لا بأس بها .

إخوان الصفا ـ الرسائل . . . (طبع المطبعة العربية بدون تاريخ) وبه فصول عن المنطق .

ابن سينا ـ مجموعة الرسائل (مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨هـ) .

ابن سينا ـ الشفا . القسم الخاص بالمنطق ـ نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة ـ وهذا الكتاب أوسع موسوعة للمنطق اليوناني في العالم الإسلامي وأكثرها قيمة ـ ويحتوي معلومات لا بأس بها عن تاريخ المنطق نفسه ـ وكثير من الكتب المنطقية العربية عالة على هذا الكتاب ـ والمخطوطة الموجودة مكتوبة بخط دقيق واضح . وقد طبع القسم الأول من هذا الكتاب بالقاهرة .

ابن سينا ـ النجاة (طبعة القاهرة ١٣٣٦) وهو مختصر للشفاء .

ابن سينا ـ منطق المشرقيين (المطبعة السلفية بمصر) وموضوعاته غير كاملة .

أبو البركات البغدادي ـ المعتبر ـ (طبع دائرة المعارف النظامية بالهند) كانت لهذا الكتاب شهرة عظيمة في العالم الإسلامي ـ ولكنه لم يعرف بين المتأخرين بالرغم من نضوج أبحاثه وعمقها . والجزء المنطقي فيه مزيج من أرسطالية وأفلاطون ورواقية . على أن الجانب الأكبر فيه أرسطاليسي وقد أستند عليه ابن تيمية في نقده للمنطق .

أبو الصلت الداني ـ تقويم الذهن (طبع مدريد سنة ١٩١٥) وهو كتاب مختصر ـ أرسطاليسي في جوهره .

محب الدين عبد الشكور ـ شرح سلم بحر العلوم ـ وأحياناً سلم العلوم .

ألفه البهاري صاحب مسلم الثبوت وشرحه محب الدين عبد الشكور ـ ويمتاز المتن والشـرح بعمق البحث وجمع معلومـات كثيرة لم تتنـاولها كتب منـطقية أخرى .

ابن رشد ـ تلخيص كتاب المقولات (بيروت سنة ١٩٣٢) .

الأرموي ـ شرح مطالع الأنوار (القاهرة) .

الأخضري ـ شرح الأخضري على سلمه (طبعـة القاهـرة ١٢٤٢) وقد نظم الأخضري السلم شعراً ثم شرحه ـ ولهذا الكتاب قيمة في العصور الأخيرة وقام بشرحه والتعليق عليه علماء كثيرون وهو من كتب المعاهـد الأزهريـة في مصر .

الملوي ـ شـرح الملوي على السلم (المـطبعـة الأزهـريـة المصـريـة ١٣١) .

الباجوري ـ حاشية الباجوري على متن السلم (القاهرة ١٣٠٦هـ) .

الأبهري ـ إيساغوجي (طبع القاهرة بدون تاريخ) وهذا الكتاب كانت له أيضاً أهمية عظيمة في العالم الإسلامي وقام بشرحه كثيرون من العلماء وتمتاز الشروح بأهمية منطقية . ومن أهم الشروح شرح .

الحفني ـ حـاشيـة على شــرح إيسـاغــوجي لشيـخ الإســلام الحفني (١٣١٠) .

الأرموي ـ شرح مطالع الأنوار (طبع القاهرة سنة ١٣٠٣) .

الساوي ـ البصائر النصيرية(طبع القاهرة). كتاب قيم في المنطق ـ تنبه إلى وجوده ونشره وعلق عليه الشيخ محمد عبده ـ أثناء مقامه ببيروت ـ ومعظم التعليقات منقولة من كتب ابن سينا ـ الإشارات ـ والنجاة وغيرهما .

الحكيم الترمذي ـ الفروق ومتع الترادف (نسخة مصورة في دار الكتب المصرية) اطلعت عليـه في آخر لحـظة أثناء كتـابتي هذا البحث ـ وفي هـذا الكتاب ينكر الترمذي فكرة الترادف في اللغة العربية .

العطار ـ حاشية العطار على الخبيصي (القاهرة ١٣١١هـ) وهو كتاب لا بأس به ـ على مثال الكتب المنطقية اليونانية .

البانيوي ـ رسالة في المنطق (نسخة مصورة ـ مكتبة جامعة فؤاد الأول)
وقد أعددت هذا الكتاب للطبع ـ وأتمنى نشره قريباً .
الدكتور عثمان أمين : ـ الفلسفة الرواقية (طبع القاهرة ١٩٤٥) .

مراجع الباب الثاني :

مصطفى عبد الرازق الشافعي واضع أصول الفقه (نشر الجزء الأكبر من هذا البحث في « الرسالة » السنة الأولى ـ ثم طبع في كتاب صغير سلسلة ـ أعلام الإسلام) .

مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة ١٣٦٣ ـ ١٩٤٤) ، وفي هذا الكتاب ، محاولة ممتازة لمنهج جديد في دراسة الفكر الإسلامي .

ابن رشد ـ فصل المقال فيما بين الحكومة والشريعة من الاتصال (طبع القاهرة) .

ابن رشد ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة (طبع القاهرة) .

ابن خلدون ـ مقدمة ابن خلدون (طبع القاهرة بدون تاريخ) .

الإيجي ـ المواقف وعليه شروحه المعروفة (٨ أجزاء) وهو من أهم كتب الكلام المتأخرة .

الرازي ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (طبع القاهرة ١٣١٣هـ) .

عبد الرازق علي بن الحسين اللاهيجي ـ شوارق الإلهام شرح تجريد الكلام للطوسي (مطبوع ـ طبع حجر) .

السعد التفتازاني ـ شرح المقاصد (طبع استامبول سنة ١٢٧٧) .

ابن المرتضى ـ المنية والأمل شرح الملل والنحل (طبع كلكتا) هذا الكتاب تاريخ قيم لطبقات المعتزلة ـ وهو ينسب إلى قاضي المعتزلة عبد الجبار ـ ثم أكمل الجزء الأخير منه ابن المرتضى .

أبو حيان التوحيدي ـ المقابسات (طبع السندوبي) .

أبو حيان التوحيدي ـ الإمتاع والمؤانسة (طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٩) .

ياقوت ـ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم البلدان (طبع القاهرة ١٩٢٣م) .

كتب أصولية :

الشافعي ـ الرسالة (القاهرة سنة ١٣١٢) .

إمام الحرمين ـ البرهان ـ (مخطوط في مجلدين) وهو الكتاب المشهور في علم الأصول ـ ولمؤلفه مقام عظيم بين علماء المسلمين . وقد تفضل الأستاذ الشيخ عيسى منون عميد كلية الشريعة سابقاً وعضو هيئة كبار العلماء ـ بإعارتي مخطوط هذا الكتاب النادرة الخاصة بفضيلته . . كما تفضل بإعارتي كتباً أخرى سأذكرها فيما بعد ، فله على ذلك شكري الخالص على تلك المساعدة القيمة .

الغزالي ـ المستصفى (مطبوع في القاهرة سنة ١٣٢٢هـ) جزءان ولهذا الكتاب أهمية خاصة في تاريخ علم الأصول لأن مؤلفه أول من مزج علوم المسلمين بالمنطق ـ وكان هذا المزج في المستصفى .

فخر الدين الرازي ـ المحصول (مخطوط في مجلد واحد ضخم) وهو كتاب مشهور جداً في علم الأصول ولكنه مع ذلك لم يطبع إلى الآن . وقد استفدت منه في مواضع كثيرة في هذا البحث وشرح شروحاً كثيرة وقد أعاره لي أيضاً من مكتبته الخاصة الأستاذ الشيخ عيسى منون .

القرافي ـ نفائس الأصول في شرح المحصول (مخطوط) وهو كتاب لا بأس به يتضمن معلومات قيمة عن الدوران ، أعاره لي من مكتبته الخاصة الأستاذ الشيخ عيسى منون .

الأصفهاني ـ شرح الأصفهاني على المحصول (مخطوط) أعاره لي الأستاذ الشيخ عيسى منون .

الجلال المحلى على جمع الجوامع ـ وهو كتاب مشهور في علم الأصول (طبع في القاهرة) .

ابن حزم ـ الإحكام في أصول الاحكام (طبعة سنة ١٣٢٢) ألف من وجهة نظر خاصة ـ وهي النظرة الظاهرية ـ وينكر صاحبه في الكتاب القياس انكاراً باتاً ، أسلوبه دقيق رائع .

الآمدي ـ الإحكام في أصول الأحكام (وهو من أهم كتب الأصول وقد طبعته دار كتب القاهرة) .

البهاري ـ مسلم الثبوت .

ابن الحاجب ـ مختصر المنتهى .

البيضاوي ـ المنهاج : من أهم كتب الأصول على الاطلاق والكتب الثلاثة مطبوعة في مجلد واحد (القاهرة) بدون تاريخ .

الزركشي ـ البحر المحيط (٦ مجلدات . ومخطوط) ولم يطبع هذا الكتاب بعد ويعتبر تاريخاً جامعاً لعلم الأصول . استند مؤلفه في تصنيفه على أكثر من مائتي كتاب من كتب الأصول ـ كما يذكر هو في خطبة الكتاب ـ وقد كان هذا الكتاب خير عون لي في بحثي . وقد تفضل بإعارتي إياه الأستاذ عيسى منون .

الشوكاني ـ ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (القاهرة سنة ١٣٢٧هـ) كتاب لا بأس به .

أبو عبد الله محمد بن احمد المالكي التلمساني ـ مفتاح الوصول إلى علم الأصول (تونس سنة ١٣٤٦) كتاب صغير .

الأستاذ الشيخ عيسى منون ـ نبراس العقول. (كتاب مطبوع وقيم) - نشره عالم أخصائي في علم أصول الفقه . وأحاط فيه بعمق نادر بالقياس الأصولي .

إمام الحرمين ـ الورقات (طبعة دمشق) كتاب صغير .

الغزالي ـ تهافت الفلاسفة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢١) .

ابن رشد ـ تهافت التهافت (طبعة بيروت) .

الغزالي ـ مقاصد الفلاسفة ـ القسم الأول (القاهرة ١٢٣١) معيار العلم (القاهرة ١٣٤١) .

محك النظر (بدون تاريخ) .
القسطاس (القاهرة ١٣٥٣) .
فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (القاهرة ١٣٥٣هـ) .
الرسالة اللدنية « ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي » .
المنقذ من الضلال « طبعة بيروت سنة ١٣٥٣ ، ١٩٤٠ » .
الشهرستاني - نهاية الإقدام في علم الكلام - طبع في انجلترا - وهو على جانب كبير من الأهمية - ويمتاز عن الملل والنحل بأنه يبحث في الموضوعات الكلامية نفسها لا في الفرق .
السجستاني - الاقاليد الملكوتية . وجدت شذرات من هذا الكتاب في كتاب العقيدة الأصفهانية لابن تيمية .
الباقلاني - التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة (طبع القاهرة ١٩٤٧) كتاب هام - لعالم الأشاعرة وفيلسوفهم الكبير . أبي بكر الباقلاني . ويعتبر هذا الكتاب من أعظم كتب الأشاعرة وفيه طريقة المتقدمين في المنطق الإسلامي على وجه الحقيقة .
إمام الحرمين (الجويني) الشامل : نشر الجزء الأول منه ، وفيه آثار هذا المنهج الإسلامي . والكتاب قطعة رائعة من فلسفة الكلام فلسفة الإسلام على وجه الحقيقة .

الباب الثالث

ابن السبكي - طبقات الشافعية (طبعة القاهرة) به فصل طويل عن موقف الفقهاء من أبي حامد الغزالي .
الحجاج يوسف بن محمد طملوس - المدخل إلى صناعة المنطق (طبعة آسين بلاسيوس بمدريد) .
ابن الصلاح - فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨) وهي تشمل فتوى ابن الصلاح المشهورة في تحريم المنطق .

السيوطي ـ صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام : وهو مخطوط بدار الكتب الأزهرية ـ ويعد الفصل في التوصل لكتاب السيوطي إلى أستاذنا المرحوم مصطفى عبد الرازق. وقد تكلمنا عن هذا الكتاب في ثنايا البحث بما فيه الكفاية وقد قمت بنشره في عام (١٩٤٧م) في طبعة علمية ـ مع مقدمة طويلة وتحقيق الموضوعات ـ وتعليقات متعددة وأثبت أننا أمام نصين للسيوطي لا نص واحد صون المنطق والكلام ـ ومختصر السيوطي لكتاب ابن تيمية « نصيحة أهل الإيمان . . . » .

ابن تيمية ـ كتاب الرد على المنطقيين (طبعة بمباي ١٣٦٨هـ ، ١٩٤٧م) أعظم كتاب في التراث الإسلامي عن المنهج . تتبع فيه مؤلفه تاريخ المنطق الأرسطاليسي والهجوم عليه ـ ثم وضع هو آراءه في هذا المنطق في أصالة نادرة وعبقرية فذة .

ابن تيمية ـ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول (طبع القاهرة سنة ١٣٢١هـ) وهو كتاب هام فيه كثير من نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطاليسي .

ابن تيمية ـ منهاج السنة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢١) .

ابن تيمية ـ نقض المنطق (نشره حامد الفقي) كتاب صغير في نقد المنطق يردد فيه ابن تيمية نقده له موجزاً .

ابن تيمية ـ مجموعة الرسائل الكبرى (طبع القاهرة) .

السبعينية(طبع القاهرة) .

التسعينية (طبع القاهرة) .

شرح العقيدة الأصفهانية (طبع القاهرة) .

وفي هذه الكتب كثير من العناصر المنطقية القيمة .

ابن القيم ـ اغاثة اللهفان ـ « طبع القاهرة » .

ابن القيم ـ مفتاح دار السعادة (طبع الخانجي القاهرة) .

الصنعاني ـ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (١٣٤٩هـ) كتاب خطابي يلجأ إلى أدلة خطابية شعرية لكنه يمثل لوناً جديداً من البحث الفكري تجاه منطق يونان .

السبكي ـ معيد النعم ومبيد النقم (طبع ليون سنة ١٩٠٨م) .

قدامة ـ نقد النثر (طبعة كلية الآداب ١٣٥١هـ ـ ١٩٣٣م) ولهذا الكتاب أهمية كبيرة من نواحي عدة بيانية كانت أو منطقية وهو في أهم أجزائه غير متأثر بالمنطق الأرسططاليسي . بل يظهر فيه أثر المنطق الإسلامي ظهوراً واضحاً .

مراجع الباب الرابع :

الشيرازي ـ شرح حكمة الإشراق (طبعة طهران) وهي طبعة رديئة جداً وكتبت على حواشيها وفي داخل الصفحات نفسها تعليقات الصدر الشيرازي بخطوط ملتوية بالرغم من أهمية هذه التعليقات في البحث .

وهناك مراجع أخرى وردت في حواشي الكتاب .

مراجع الباب الخامس

جابر بن حيان ـ الرسائل « نشره بول كراوس» والكتاب ينسب لهذه الشخصية الغامضة ، ويحوي مباحث كيميائية وطبيعية وفلسفية . ثم توضيح رائع لمنهجه الإستقرائي .

الدكتور زكي نجيب محمود ـ جابر بن حيان ، (القاهرة ١٩٦١) عرض شيق لمنهج جابر بن حيان ، ثم لكيميائه . في أسلوب جميل أخاذ .

البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة : من أهم ما كتب في تاريخ العلوم عند الهنود مع دراسة مقارنة بعلوم المسلمين واليونان .

ابن الهيثم ـ مجموعة الرسائل : طبعة حيدر آباد الدكن (١٣٥٧هـ) .

الأستاذ مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ـ بحوثه وكشوفه البصرية (القاهرة عام ١٩٤٢) كتاب رائع ، لعالم متخصص ، عرض فيه لمنهج الحسن بن الهيثم العلمي ، ثم تتبع نظرياته العلمية تتبع العالم الواثق .

الأستاذ مصطفى نظيف ـ الحسن بن الهيثم ، والناحية العلمية منه ،

وأثـره المـطبـوع في علم الضـوء . (القـاهـرة عـام ١٩٣٩) وهي سلسلة محاضرات ابن الهيثم التذكارية بكلية الهندسة بجامعة القاهرة . وهي عـرض لمنهج ابن الهيثم ، ونظرياته المبتكرة في علم الضوء . وقـد ضمنها المؤلف فيما بعد مقدمة كتاب السالف الذكر .

وهناك مصادر أخرى وردت في الهوامش .

المراجع الأجنبية

Aristote: Oeuvres Completes.

رجعنا إلى طبعات مختلفة لكتب أرسطو المنطقية ـ ولكن أهم طبعة رجعنا اليها هي طبعة Budet . وهي الترجمة الموثوق بها الآن ـ كما رجعنا إلى طبعة Ross .

أما كتاب الميتافيزيقا لأرسطو فقد رجعنا إلى الطبعة الآتية وهي طبعة موثوق بها تمام الوثوق .

Aristote: Métaphysique- Traduction par Tricot (1933) 2. Volumes.

أشرت إلى هذا الكتاب في الفصل الخاص بنقد قانوني الفكر .

Aristote: de l'ame.

Bréhier: L'histoire de la Philosophie, Paris, 1928- 1931, 3 vol.

Janet et Séailles: Histoire de la Philosophie, les Problemes et les écoles. (Paris 1988).

والكتاب الأول عرض طيب للفلسفة اليونانية ـ ومؤلفه كان أستاذ الفلسفة اليونانية في جامعة السوربون بباريس ـ وعلى الكتاب مآخذ من النقاد ـ لا محل لذكرها هنا ـ أما الكتاب الآخر ـ فهو كتاب تعليمي لا بأس به .

Adamson: A Short History of Logic (Edinburgh-1911).

وهذا الكتاب مختصر وهو يعرض لتاريخ المنطق عرضاً عاماً .

Erdmann: History of Philosophy.

Dr. Madkour: L'organon d'Aristote dans le monde arabe (Paris 1934).

كتبه الأستاذ الدكتور ابراهيم بيومي مدكور ـ عن أثر اورجانون أرسطو في العالم العربي في ضوء تحليل بارع لمخطوط الشفاء جزء المنطق لابن سينا .

Max Meyerhof: Islamic Culture .

مجلة ثقافية هندية ١٩٣٦ - بها مقال للدكتور ماكس مايرهوف عنوانه

Transmission of Greek sciences to Arabic Thought.

وقد ترجمت هذه المقالة بعد صدور الطبعة الأولى إلى العربية في كتاب التراث اليوناني لمترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي كما يشتمل هذا الكتاب الأخير على مقال لجولد تسيهر عنوانه (موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل) - ويحوي هذا المقال - نصوصاً طيبة عن موقف أهل السنة من علوم الأوائل - ولكن في المقال - أخطاء فنية كثيرة وعدم نفاذ الى جوهر المسألة التي عالجها الباحث .

Craus: Rivista, 1923 X I V P, 1-20.

بها مقال قيم للاستاذ كراوس عن محمد بن عبد الله بن المقفع وترجمته للكتب المنطقية الأرسطاليسية . وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه السابق .

Goldziher: Le dogme et la loi de l'Islam (traduction française 1920).

وقد ترجم هذا الكتاب أخيراً بعد صدور الطبعة الأولى من كتابي - الأستاذ الشيخ محمد يوسف موسى وزميلاه والكتاب مليء بالأخطاء التاريخية والمغالطات . ولكن الترجمة واضحة .

Asin Palacios: Sens du mot « Tehafot » dans les oeuvres, El Ghazali.

Briffault: Making of Humanity.

Iqbal: The reconstruction of religious thought in Islam.

Leclere: Histoire de la médecine arabe 2 vol. (Paris 1876).

Macdonald: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional theory (New York 1983).

Jevons : Principles of Science (1903).

Cohen and Nagel: An Introduction to Logical Scientific Method (New York 1924).

Bosanquet: Logic.

Tricot: Traité de Logique formelle. (Paris 1937).

Arnold Reymond: les principes de la logique et la logique contemporaine.



فهرس الأعلام

(أ)

الأبهري : ٥٤ .
إخوان الصفا: ٣٩، ٥٥، ٦٧.
أرسطو: ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٠، ٣٥، ٣٦، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٨، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٦، ١١٠، ١١٢، ١٢٢، ١٢٣، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٩، ١٨١، ١٩٠، ١٩١، ١٩٧، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٣، ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٧١، ٢٩٣، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٨، ٣٢١، ٣٢٥، ٣٣٢، ٣٤٢، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٥.
إسحاق بن حنين: ٢٤ .
أسدفليس: ٨٥ .
الأسكندر الأفروديسي : ٢٣، ٢٧ .
أسين بلاثيوس: ٢٨ .
الأشعري: أبو الحسن: ١٠٢، ١٠٥، ١٦٣، ٢١٠ .
الأصفهاني: ١٢٥ .
أغاثاذيمون: ٣٠١ .
أفلاطون: ٢٦، ٢٨، ٥٣، ٦٤، ٧٢، ١٩٧، ٢١٨، ٢٢٢، ٣٠١، ٣٠٢.
الأفلاطونية: ٥٣، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٧٢، ٨٤، ١٩٦، ٢١٨، ٢٢٢، ٢٥٦.
أفلوطين: ٥٩، ٦٠، ٦١ .
إقليدس: ٣٣١، ٣٤٧.
إمام الحرمين: أبو المعالي: ٦٥، ٧٢، ٨٠، ٨٢، ٨٩، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٩، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٥، ١٦٢، ٢٣٩، ٢٤٤.
الآمدي : ٤٧، ٨٨، ٢٥٧ .
انباذقلس: ٣٠١.
أنتستانس: ٥٦ .

الأنصاري: ٢٨٤.
انكساغوراس: ١٥٢.
البرت الكبير: ٤٢.
أوديموس: ٢٩، ٦٦.
الإيجي: ٨٢، ١٣٨.

(ب)

الباقلاني: أبو بكر بن الطيب: ٨٩، ٩٤، ٩٧، ١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١١٧، ١٢١، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ٢٥٢.
البانيوي: أسعد بن علي بن عثمان: ٢٩، ٣٨، ٤٠.
برانتل: Prantl: ٢٦، ٢٠٦.
براون: ٣٢٩.
باركلي: ١٦٣، ١٦٤.
إبن برهان: ١٢٧.
بروتاغوراس: ١٥٢، ١٩١.
بروشار: Brochard: ٢٥، ٢٧، ٥٦، ١١٠، ٢٠٦.
بريفالت: Brif. fault: ٣٥٦.
البزدوي: ٨٨.
بقراط: بقراطيس: ٦٤، ٨٥.
البصري: أبو الحسن: ٨٠، ٨٩، ٩٥، ١٠٢.
بطليموس: ٣٤٧.
البغدادي: أبو البركات: ٣٦، ٤٥، ٦٣، ٦٧، ١٠٤.
البهاري: ٤٨، ٧٩.
بوزانكيت: ٢١٥.
البيروني: أبو الريحان: ٣٣٠، ٣٣١.
البيضاوي: ١٢٩.
بيكون: روجر: ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٥٦.
بيكون: فرانسيس: ١١٧، ٢٢٦، ٣٥٧.
البيهقي: ٢٨.

(ت)

الترمذي: الحكيم: ٥٢.
تسلر: Zeller: ٢٦، ٢٠٦.
التفتازاني: ٥٨.
التلمساني: ١١٨.
التوحيدي: أبو حيان: ١٨١.
توما أقوناس: انظر توما الاكويني: ٢٩.
التهانوي: ٣٧، ٣٨، ٥٨، ٦٠، ٣٣٩.
ابن تيمية: ٥٧، ٨٦، ٨٩، ٩٣، ٩٧، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١١٢، ١٢٢، ١٣٦، ١٤٠، ١٥١، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩،

٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٣٥، ٣٥٣، ٣٥٤.

(ث)

ثيوفرسطس: ٢٩، ٦٦.

(ج)

الجاحظ: ٢٨٧.

جالينوس: ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٦٢، ٦٨، ٨٥، ٣٣٢، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٥.

الجبائي: أبو علي: ٩٤، ١٠٢، ١٤٥، ٢٨٤.

الجبائي: أبو هاشم: ٨٩، ٩٠، ٩٤، ١٠٢، ١٠٥، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٦، ٢٨٤.

الجزولي: أبو زيد: ٨٧.

جمال الدين أفقسهي: ٨٧.

الجويني: ٨٠، ٢٠٣.

(ح)

إبن الحاجب: ٤٨، ٢٣٠.

حاجي خليفة: ١٨١، ٢٩٢.

الحاكم: أبو عبد الله: ٨٤.

ابن حزم: علي بن أحمد: ٩٥، ١٠٩، ٢٤٣.

ابن الحكم: هشام: ٢٧.

ابن حنبل: أحمد: ٨٠، ٨٤، ٢٧٩، ٢٨٤.

أبو حنيفة: ٣٣٩.

حنين بن إسحاق: ٢٤، ٢٦، ١٠٢، ٣٣٢.

ابن حيان: جابر: ١٨١، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥.

(خ)

خالد بن يزيد: ٢٢.

الخبيصي: ٤١، ٥٩.

خروسيس: ٢٦.

ابن خلدون: ٤٠، ٤٣، ٨١، ٩٤، ١٦٣، ٣٤٩.

الخوارزمي: ٣٧، ٣٨، ٦٧.

الخونجي: أفضل الدين: ٤٠.

(د)

الداني: أبو الصلت: ٤٦، ٥٠.

الدبوسي: ٨٨.

دهرنج: Duhring: ٣٥٦.

(ر)

الرازي: فخر الدين: ٤٠، ٤٣، ٥١، ٥٧، ٨٣، ١٠٤، ١٠٧، ١٢٩، ١٣٨، ١٥١، ١٩٠، ١٩٤، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٥٧، ٢٦٢، ٢٩١.

رايموند: (أرنولد): ١٥٣.

رسل: (براتراند): ١٠٩، ٢١٥.

ابن رشد: ٣٦، ٤٢، ٥٩، ٨٠، ٩٨، ١٠٦، ١٣٢، ١٣٤، ١٥٥، ١٦١، ١٧٤، ٣٥٤.

الرواقية: رواقيون: ٢١، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٠، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٢، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٧٣، ٧٧، ١٠٩، ١١٠، ١٢٣، ١٦٨، ١٩١، ١٩٢، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٨١، ٣١٣، ٣٥١، ٣٥٥.

رينان (أرنست): ١٦٤.

(ز)

الزركشي: ٤٨، ٦٤، ٧٢، ٨٢، ٨٨، ١٠٣، ١٠٥، ١٢٢، ١٢٩.
زكي نجيب محمود الدكتور: ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٤١، ٣٤٤.
زينون: ٢٦.

(س)

ابن الساعاتي: مظفر الدين أحمد بن علي: ٨٨.
سارتون: جورج: ٣٣١، ٣٣٣.
الساوي: ٣٨، ٤١.
ابن سبعين: ١٦٧.
السبكي: تاج الدين: ٨٨، ٩٧، ١٢٩، ١٨٠، ٢٨٣، ٢٩٠، ٢٩١، ٣٤٩.
السجستاني: أبو سليمان: ٩٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٣.
السخاوي: ٣٤٩.
سقراط: ٦٤، ٧١، ١٩٤، ٣٠١.
سكتوس أمبريقوس: ٢٨، ٧١، ٢١٥.
السهروردي: ٢٠، ٣٠، ٤٦، ٥٧، ٦١، ٦٧، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥.
السيالكوتي: ٩٨.
السيرافي: أبو سعيد: ٩٤، ٢٤٨، ٢٨٤، ٣٥٢.
ابن سينا: أبو علي: ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٥، ٤٩، ٥٠، ٥٦، ٥٩، ٦٢، ٦٦، ٦٧، ١٠٤، ٢١٨، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢٥٧، ٢٥٩، ٣٠٢، ٣٣١، ٣٥٤.
سينيوبوس: ٣٤٩.
السيوطي: جلال الدين: ٢٤٨، ٢٨٣، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠.

(ش)

الشافعي: ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩١، ٢٤٨، ٢٨٤، ٢٨٩، ٣٥٢.
الشاطبي: ٨٨.
الشكاك: ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ١٥٢، ١٨٤، ١٨٨، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٢٧، ٢٨١، ٣٣٢، ٣٤٢.
الشهرزوري: ٢٨.
الشهرستاني: ٢٦، ١٦٣.
الشوكاني: ١١٧.
الشيرازي: صدر الدين: ٢٠، ٦٧، ٧٢، ٣٠٥، ٣٢١.

(ص)

صاعد: ٢٣، ٢٥، ٩٥، ١٨١.
الصادق: جعفر: ٣٣٩، ٣٤٥.
ابن صوفان: الجهم: ١٦٤.
ابن الصلاح: ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ٢٨٣، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٥٣.
الصنعاني: محمد بن ابراهيم الوزير: ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨.

الصيرفي: محمد ابن عبد الله أبو بكر: ٨٧.

(ط)

طاش كبري زادة: ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٩.
الطرشوشي: ١٨٠.
ابن طفيل: ١٦٦.
ابن طملوس: ١٨١.
الطوسي: نصير الدين: ٢٧، ١٠٢، ١٩٤، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٩١، ٣٣١.

(ع)

ابن أبي عامر المنصور: ١٨١.
ابن عباس: ٨١.
العهدري: ٦٤.
عبد الله بن المقفع: ٢٢، ٢٣، ٢١٣.
عبد الجبار: قاضي المعتزلة: ٨٩، ٩٤، ١٠٢، ٢٨٤.
عبد المسيح بن ناعمة الحمصي: ٢٥.
عثمان أمين: ٥٧.
ابن عربي: أبو بكر: ٩٧.
ابن عقيل: أبو الوفا: ١٠٢، ١٨٠.
العطار: ٤١.
العلاف: أبو الهذيل: ١٥٦.
علي بن إسماعيل بن سيدة الأعمى أبو الحسن: ٢٥.
العماد بن يونس: ١٨٠، ١٨١.
عيسى بن ناجي: أبو قاسم: ٨٧.
عمر بن الخطاب: ٢٢.
عمر بن عبد العزيز: ٣٢٠.

(غ)

الغزالي: أبو حامد: ٢٨، ٤٥، ٧٧، ٩٠، ٩٣، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٩، ١٠٢، ١٠٩، ١١٢، ١٢١، ١٢٢، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ٢٢٢، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٧٣، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٥٤، ٣٥٥.

(ف)

الفارابي: أبو نصر: ٢٦، ٣٨، ٣٩، ٧٢، ١٨١، ٣٥٢.
ابن الفاكهاني: جمال الدين أفقهسي: ٨٧.
فورفوريوس: ٢٢، ٥٤، ٥٥، ٥٧، ٨٥.
فلنج: ٣٤٩.
ابن فورك: ١٠٢.
فيثاغورس: ٢٢٢، ٣٠١، ٣٤٧.

(ق)

القرافي شهاب الدين: ٨٨، ١٢٤، ١٢٦، ٣٣٥.
القشيري: ١٨٠.
القفطي: ٢٣، ٢٦، ٩٦.
القفال الكبير الشاشي: محمد بن علي بن إسماعيل: ٨٧.
ابن القيم: ٩٣، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥.

(ك)

كبلر: ٣٤٦.

ابن كثير: ٢٠.
كرسبس: كريسيب: ٢٦.
كراوس: بول: ٢٣، ٣٤٤.
الكندي: يعقوب بن إسحاق: ٣٥٤.
كوهين: Cohen: ١٥٤.

(ل)

دي لابورتا: ٣٤٦.
لالاند: ٣٤٦، ٣٤٨.
لانجلو: ٣٤٩.
اللاهيجي: عبد الرازق علي بن الحسيني: ١٤٥.
اللبان: أبو الحسين: ١٩٥.
لوكلير: ٣٢٩.
ليناردودفنشي: ٣٤٦.

(م)

المازري: ١٨٠.
مالبرانش: ١٦٣، ١٦٤.
مايرهوف: ماكس: ٢٢، ٣٣٢.
متى بن يونس: أبو بشر: ٢٤، ٢٥، ٩٤، ٢٤٨.
محب الدين عبد الشكور: ٢٤٤.
المحلى: جلال الدين بن أحمد: ٨٨، ١٢٩.
محمد أقبال: ٣٥٦.
محمد بن الهيثم: ١٠٢.
محمد بن عبد الله المقفع: ٢٣، ٢١٣.
محمود الملاحمي: ٢٨٧.
مختار بن محمود المعتزلي: ٢٨٧.
ابن المرتضى: ٩٥.
المرغيناني: أبو إسحاق: ١٨٠.
مشاؤون: ٢٦، ٣٠، ٣١، ٣٦، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٦، ٤٨، ٥٦، ٦٢، ٦٥، ٧٧، ٩٤، ١٠٥، ١٥٥، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٢١.
مصطفى عبد الرازق: ٨٣، ٨٥، ٢٨٢.
مصطفى نظيف: ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨.
المقدسي: ٢٤٣.
الملوي: ٦٨.
مل: جون استيوارت: ٧١، ١٠٩، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٥، ١٢٨، ٢٠٥، ٢١٥، ٢٢٦، ٣٤٢، ٣٥٧.
المنصور: أبو جعفر: ٢٢.
مهراريس: ٨٥.
موريليكوس: ٣٤٦.
مينون مانن: ١٩٤.

(ن)

ناجل: Nagel: ١١٣، ١٤٢.
الناشيء أبو العباس المعتزلي: ٩٤.
النسفي: ١٠٢.
النظام: ٢٧.
أبو نوح: ٢٤.
نالينو: ٢٣.
النووي: ١٨٠.
النوبختي: أو ابن النوبختي: ٩٤، ١٠٥، ٢٣٩، ٢٦٢.
النيسابوري: رضا الدين: ١٢٦، ١٢٧، ٣٣٥.

(هـ)

هاملان: Hamelin: ٢٦، ١١٠، ٢٠٦.

الهراسي: الكيا: ١٢٥ .
هرقليطس: ١٥٢، ١٩١ .
هرمس: ٣٠١ .
الهروي: ١٦٤ .
ابن الهيثم: الحسن: ٣٣١، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨.
هيوم: ١٦٣، ١٦٤، ٣٤٤.

(و)

واصل بن عطاء: ٢٠ .
وافر روبين: ١٥٤ .

(ي)

يحيى النحوي الاسكندري: ٢٨ .
يحيى النحوي الديلمي الملقب بالبطريق: ٢٨ .
يحيى بن عدي: ٢٥، ٩٦، ٩٧.
أبو يعلى: ١٠٢ .
يوانيس فوتنيوس: ٢٩ .
يوحنا الدمشقي: ٢١، ٩٢، ١٨٠ .
يوسف بن عمر: ٨٧.









